

Tratado de los contratos



PIERRE DE JEAN OLIVI

ESTUDIO PRELIMINAR
Rafael Ramis Barceló

TRADUCCIÓN Y NOTAS
Pedro Ramis Serra y Rafael Ramis Barceló

TRATADO DE LOS CONTRATOS

The Figuerola Institute
Programme: Legal History

The Programme "Legal History" of the Figuerola Institute of Social Science History –a part of the Carlos III University of Madrid– is devoted to improve the overall knowledge on the history of law from different points of view –academically, culturally, socially, and institutionally– covering both ancient and modern eras. A number of experts from several countries have participated in the Programme, bringing in their specialized knowledge and dedication to the subject of their expertise.

To give a better visibility of its activities, the Programme has published in its Book Series a number of monographs on the different aspects of its academic discipline.

Publisher:
Carlos III University of Madrid

Book Series:
Legal History

Editorial Committee:
Manuel Ángel Bermejo Castrillo, *Universidad Carlos III de Madrid*
Catherine Fillon, *Université Jean Moulin Lyon 3*
Manuel Martínez Neira, *Universidad Carlos III de Madrid*
Carlos Petit, *Universidad de Huelva*
Cristina Vano, *Università degli studi di Napoli Federico II*

More information at www.uc3m.es/legal_history

Pierre de Jean Olivi

TRATADO DE LOS CONTRATOS

Estudio Preliminar de Rafael Ramis Barceló

Traducción y notas de
Pedro Ramis Serra y Rafael Ramis Barceló

DYKINSON

2017

Historia del derecho, 53

© 2017 Pedro Ramis Serra y Rafael Ramis Barceló, para la traducción

© 2017 Rafael Ramis Barceló, para el estudio preliminar

Editorial Dykinson

c/ Meléndez Valdés, 61 – 28015 Madrid

Tlf. (+34) 91 544 28 46

E-mail: info@dykinson.com

<http://www.dykinson.com>

Preimpresión: TALLERONCE

ISBN: 978-84-9148-365-6

ISSN: 2255-5137

D.L.: M-26002-2017

Versión electrónica disponible en e-Archivo

<http://hdl.handle.net/10016/25200>



Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 España

*A Catalina Serra Garau,
in memoriam*

ÍNDICE

Introducción	11
Estudio preliminar	15
Bibliografía	63
<i>Tratado de los contratos</i>	75

INTRODUCCIÓN

Se presenta aquí el *Tratado de los contratos* del franciscano provenzal Pierre de Jean Olivi (1248-1298), la traducción a la lengua castellana del primer gran tratado teológico-jurídico-económico sobre los contratos, que abrió –con grandes riesgos– un camino que, en la época moderna, fue especialmente fecundo tanto para teólogos, como para legistas y canonistas.

Puede decirse que Olivi ha sido un autor redescubierto a finales del siglo XIX y que, gracias a los continuos trabajos que se están llevando a cabo desde la década de 1970, se le concede cada vez mayor relevancia en la historia del pensamiento medieval. Tal vez su obra más conocida sea este conjunto de cuestiones de índole teológico-jurídico-económica, sobre las compraventas, las usuras y las restituciones, que forman un todo que puede intitularse *Tratado de los contratos*.

No hay duda de que tiene que ser leído en el marco de toda la obra de Olivi, que aún está en curso de edición crítica, y que no debe hacerse una interpretación sesgada del pensamiento del franciscano provenzal, como si se tratara de un economista, *avant la lettre*. Su teología moral exige una lectura en relación con el contexto escatológico de la época, atendiendo a su exégesis bíblica, sus ideas sobre la pobreza, su epistemología, su planteamiento acerca de la potestad del papa...

De ahí que queramos recalcar, de entrada, que este libro se inscribe en la línea hermenéutica iniciada por Giacomo Todeschini, que ha tenido notables continuadores hasta llegar al presente. Usamos como obra de referencia la magnífica edición crítica y bilingüe de Sylvain Piron, a la que remitimos para abundar en los puntos concretos que el lector quiera conocer mejor.

Quisiéramos subrayar, de entrada, que este libro no enmienda para nada la labor ni presenta ningún criterio hermenéutico nuevo frente a la exégesis oliviana que ha descollado desde Todeschini a Piron, sino que más bien se propone complementar ese trabajo en dos direcciones. La primera de ellas es facilitar al público de habla hispana una traducción (multinivel) de una obra tan importante y la segunda es, tras una presentación sucinta de las principales ideas del autor, esbozar una breve historia de la recepción de la figura de Olivi hasta el siglo XIX.

En cuanto a la primera tarea, al no existir por ahora una traducción en

lengua castellana, juzgamos necesario en su momento llevar a cabo esa –difícil y a menudo ingrata– tarea a fin de que los estudiantes y los estudiosos del derecho, la economía y la historia de las mentalidades pudiesen tener un acceso más fácil a uno de los textos más llamativos y curiosos del siglo XIII. La traducción no sustituye la consulta del texto latino, ni tampoco de las excelentes versiones francesa, inglesa, portuguesa e italiana, sino que meramente pretende ser un aliciente, a fin de que más lectores accedan a este tratado.

Como somos conscientes de que a menudo estos textos de Olivi aparecen en repertorios o dossiers de historia medieval, social, económica... hemos intentado hacer una traducción apegada a la edición crítica latina, con notas, a fin de que el lector interesado pueda cotejar sin –excesivas– dificultades el texto en castellano con el original latino.

En lo tocante a la segunda tarea, en el “Estudio Preliminar”, después de la presentación de la figura de Olivi y de su obra, y tras una introducción a las principales ideas del *Tratado de los contratos*, pensada para lectores que no estén familiarizados con el autor, subrayamos algunas particularidades jurídicas, y reflexionamos sobre la postura de Olivi en el marco de los saberes de su tiempo. Por último, hay un apartado más innovador, que quiere ser una contribución a la historia de la recepción de Olivi en la época Moderna.

Así como hemos ido conociendo la penetración indirecta de Olivi a través de San Bernardino de Siena y también de San Antonino de Florencia, lo cierto es que hay un vacío en la recepción de Olivi entre los siglos XVI y XIX. A partir de una búsqueda bibliográfica en diferentes bibliotecas europeas, hemos intentado examinar cómo se contempló a Olivi en las crónicas franciscanas y no franciscanas, en las obras de teología y de derecho canónico durante estos siglos.

Asimismo, al hilo de trabajos relativamente recientes, llevamos a cabo una reflexión historiográfica acerca de si el proyecto de Pierre de Jean Olivi, especialmente en cuanto a los contratos, fue o no una senda truncada en el bajo Medioevo y también en los comienzos de la Modernidad.

Por la amable invitación de la Prof. Susanne Lepsius y del Prof. Peter Landau pudimos pasar el segundo cuatrimestre del curso 2012-2013 en el Stephan Kuttner Institute of Medieval Canon Law de la Universidad de Munich. Gracias a los consejos y a la atención del Prof. Landau, pudimos afinar nuestra interpretación de los textos de Olivi. Agradecemos asimismo los consejos de la Prof. Gisela Drossbach y del Dr. Jörg Müller, del mismo Instituto que, junto con el Prof. Landau, nos ayudaron en la interpretación de las fuen-

tes legales y canónicas. La Bayerische Staatsbibliothek nos permitió el acceso a muchas fuentes para estudiar la recepción de Olivi.

Durante dos meses del segundo cuatrimestre del curso 2016-2017 pudimos terminar de cotejar fuentes en diferentes bibliotecas parisinas gracias a la invitación del Institut d'Histoire du Droit de la Université Paris II (Panthéon-Assas). Agradecemos a su Director, Prof. Olivier Descamps, su ayuda y amabilidad en todo momento.

Este libro se encuadra en el marco de los proyectos de investigación de los grupos de filosofía y de historia del derecho de la Universitat Pompeu Fabra, liderados respectivamente por los profesores José Juan Moreso y Tomàs de Montagut, y como proyección de las líneas de trabajo del IEHM.

Por último, volvemos a manifestar nuestra gratitud al Prof. Manuel Martínez Neira por su interés en este trabajo, que se incluye en la colección de monografías de Historia del derecho que dirige.

Pòrtol, 6 de agosto de 2017

ESTUDIO PRELIMINAR

El presente estudio tiene tres partes. La primera analiza brevemente la vida y la obra de Pierre de Jean Olivi. La segunda estudia el tratado de los contratos en relación con el contexto del autor y, sobre todo, la proyección de sus ideas¹. Por último se buscan las referencias a Olivi en la época de esplendor y decadencia de la Segunda escolástica hasta llegar al siglo XIX. Con todo ello se pretende que el lector conozca mejor la personalidad y las ideas de Olivi y el *Tratado de los contratos*, al tiempo que se quieren abrir nuevos horizontes sobre la recepción histórica de este controvertido franciscano provenzal.

1. *Pierre de Jean Olivi: rasgos biográficos e intelectuales*

Exponemos aquí de forma muy sucinta los datos fundamentales de la vida y obra de Olivi y de su pensamiento filosófico y teológico², a fin de poder encuadrar mejor después el *Tratado de los contratos*.

1.1. Vida

Hacia 1248, nació en Sérignan (Hérault), en la diócesis de Béziers, Pierre de Jean Olivi³. Su apellido era Oliu o Olieu, si bien posteriormente se le cono-

1 Una bibliografía muy completa hasta la fecha de publicación es la de C. König-Pra-long, O. Ribordy, T. Suarez-Nani (eds.), *Pierre de Jean Olivi. Philosophe et théologien*, Berlin, De Gruyter, 2010, especialmente pp. 463-474. Resultan asimismo fundamentales los estudios de A. Boureau y S. Piron (eds.), *Pierre de Jean Olivi. Pensée scolastique, dissidence spirituelle*, Paris, Vrin, 1999 y AAVV, *Pietro di Giovanni Olivi, frate minore. Atti del XLIII Convegno internazionale della società di studi francescani (Assisi, 16-18 ottobre 2015)*, Spoleto, CISAM, 2016. En español puede verse P. J. Olivi, *Opúsculos*, edición, traducción, introducción y notas de C. M. Martínez Ruiz, Córdoba, Universidad Católica de Córdoba, 2005.

2 La clásica interpretación de L. Jarraux, “Pierre Jean Olivi, sa vie, sa doctrine”, *Études Franciscaines* 45 (1933), pp. 129-153, 277-298, 513-529, conserva aún interés.

3 Seguimos a D. Burr, *L'Histoire de Pierre Olivi. Franciscain persécuté*, Fribourg, Editions universitaires - Paris, Le Cerf, 1997 (ed. original, Philadelphia, 1976).

ció siempre por la denominación latina de su apellido. De hecho, en las fuentes de la época moderna ya aparece casi siempre como Petrus Iohannis Oliui.

Al cumplir doce años, hacia 1260, tomó el hábito franciscano en el convento de Béziers. Hacia los años 1267-1272 fue destinado a París, donde siguió las enseñanzas de San Buenaventura, Guillermo de la Mare, Juan Peckam y Mateo de Aquasparta, que le marcaron profundamente. Fue la época del redescubrimiento de la obra de Aristóteles en París, con fuertes tensiones intelectuales que, en gran parte, sellaron el devenir de la vida y la obra de Pierre de Jean.

Al parecer, nunca fue maestro en teología, sino meramente bachiller. No sabemos si fue por humildad y renuncia a los honores académicos, o bien porque los superiores negaron ese título a un fraile tan independiente en sus pensamientos. En todo caso, fue enviado a su región natal para enseñar. Lo hallamos como lector en Narbona en 1278 y más tarde, hacia 1283, en el Estudio General de Montpellier, uno de los más destacados a la sazón⁴.

En 1282, después de las disposiciones del Capítulo General de Estrasburgo sobre la unidad doctrinal de la Orden, Olivi fue censurado muy fuertemente por sus abiertas críticas a los superiores, a quienes había atacado por sus desviaciones del espíritu primitivo, al tiempo que reprochaba la presencia de los franciscanos en las altas esferas de la sociedad y de la Iglesia. Se le censuraron una veintena de tesis pretendidamente erróneas, que frenaron su progresión en el seno académico de la Orden, aunque ganó adeptos entre los frailes más rigoristas en el cumplimiento de la regla⁵.

Mateo de Aquasparta, al ser nombrado Ministro General, rehabilitó –al parecer– a Olivi y le envió a Florencia en 1287 como lector de teología en el estudio de Santa Croce, donde tuvo por alumno a Ubertino da Casale. Después de dos años de cierta calma, gracias al ascenso al generalato de Raimundo Gaufredi (1289-96), Olivi pudo volver a la Provenza, donde se reanudaron las hostilidades contra él. Fue lector nuevamente en Montpellier y en 1292

4 Véase S. Piron, “Les *studia* franciscains de Provence et d’Aquitaine (1275-1335)”, en K. Emery Jr., W. J. Courtenay, S. M. Metzger (eds.), *Philosophy and Theology in the Studia of the Religious Orders and at the Papal and Royal Courts. Acts of the XVth International Colloquium of the Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale, University of Notre Dame, 8-10 October 2008*, Leiden, Brill, 2012, pp. 303-358.

5 Sobre las censuras a Olivi, con abundantes referencias a manuscritos y a bibliografía puede verse en S. Piron, “Censures et condamnation de Pierre de Jean Olivi: enquête dans les marges du Vatican”, *Mélanges de l’École française de Rome - Moyen Âge*, 118/2 (2006), pp. 313-373.

fue transferido a Narbona, donde enseñó hasta su muerte, acaecida en 14 de marzo de 1298, tras una aceptación completa de las doctrinas de la Iglesia.

Olivi gozó en vida de la fama de hombre evangélico y fue maestro de algunos de los franciscanos espirituales como Bernard Délicieux, sucesor suyo en el lectorado de Narbona, o guía espiritual para otros como Ubertino da Casale o Angelo Clareno, quienes veneraban a Olivi como santo, y a quien seguían como líder espiritual⁶. Le colocaban en el escalafón más elevado de entre los sabios y santos de la Orden de San Francisco. Pierre de Jean inició a sus alumnos en un joaquinismo franciscano, que depuró algunas de las doctrinas del abad de Fiore, tema sobre el que después volveremos.

Ciertamente, Olivi fue venerado como un santo por sus discípulos, que cada vez radicalizaron más su discurso. Durante el Capítulo General de Lyon (1299), mantuvieron unas posturas enconadas que hicieron que los superiores de la Orden condenasen y arrojasen al fuego las obras de Olivi. Estas persecuciones continuaron bajo el gobierno de Gonzalo de Balboa (1304-1313), que coincidió con el pontificado de Clemente V (1304-1314), quien asistió a la lucha entre los partidarios del *statu quo* comunitario y los espirituales.

Los seguidores de Olivi se empeñaron en defender su memoria y su culto. El Ministro General, Giovanni da Morrovalle, les impuso por ello las penas más severas. Los Provinciales de Provenza y de Aragón persiguieron a todos los que conservasen obras de Olivi –que desde entonces pasaron sigilosamente de mano en mano– y quisieron conseguir la desautorización de su culto y la retractación de su teoría sobre el *usus pauper*⁷, tema sobre el que cabrá volver.

El pontificado de Juan XXII (1316-1334), como es sabido, se caracterizó por su ataque a los espirituales. El general Michele da Cesena (1316-1328) fue partidario de la línea rigorista y ello dio lugar a una confrontación cada vez más acusada con la Curia. El maestro de Béziers fue vindicado como hombre santo y sabio por parte de los espirituales. Para atajar la veneración a Olivi, en 1318 se llegaron a dispersar sus restos y se destruyó su sepulcro. Y el día 8 de

6 Véase R. Manselli, *Spirituali e beghini in Provenza*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1959, R. Manselli, “Les opuscles spirituels de Pierre de Jean Olivi et la piété des béguins de Languedoc” en *La religion populaire en Languedoc du XIIIe siècle à la moitié du XIVe siècle*, Toulouse, Cahiers de Fanjeaux, 1976, pp. 187-201 y D. Burr, *Spiritual Franciscans: From Protest to Persecution in the Century After Saint Francis*, Pennsylvania, Pennsylvania, State Press, 2010.

7 D. Burr, *Olivi and Franciscan Poverty. The Origins of the Usus Pauper Controversy*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1989.

febrero de 1326 el Papa, en un Consistorio público, reprobó el comentario de Olivi al *Apocalipsis*, que a la postre ha sido el único escrito suyo formalmente condenado. Sixto IV (1471-1484) eliminó finalmente la prohibición que pesaba sobre la lectura de sus obras.

1.2. Obra

Los escritos de Olivi son bastante abundantes, pese a la relativa brevedad de su vida, medio siglo de existencia, un lapso paragonable al de Santo Tomás. Ha llegado una parte relativamente importante de su obra, si bien otra se ha perdido⁸. El grueso de los escritos de Olivi corresponde a la segunda mitad de su vida, y su composición tiene motivos tanto de carácter docente como de reivindicación o clarificación de su postura en los debates de su tiempo.

Temáticamente podríamos dividir sus escritos en dos grandes bloques: por una parte, los comentarios bíblicos, y por otra, los tratados y cuestiones escolásticas. Olivi fue un fino exégeta bíblico, como podrá comprobar el lector del *Tratado de los contratos*. El franciscano provenzal no dejó de usar las citas bíblicas para dar consistencia a su obra, dentro de los postulados hermenéuticos de su época⁹. David Flood y Gedeon Gál mostraron que, contrariamente a la tendencia de otros maestros coetáneos, la exégesis bíblica fue convirtiéndose en el centro de la teología de Olivi¹⁰.

Entre los textos de exégesis bíblica hallamos tanto comentarios a los Evangelios como a los grandes libros del Antiguo Testamento (Génesis, Proverbios, Cantar de los Cantares, Job...). Escribió también el ya citado comentario al *Apocalipsis*, a las Epístolas paulinas y a los Hechos de los Apóstoles.

Los textos escolásticos se pueden distinguir, temáticamente, en dos bloques: uno, menor, concerniente a cuestiones filosóficas (esencialmente temas de lógica y de metafísica y sobre todo *De perlengendis philosophorum libris*¹¹,

8 S. Piron, "Les œuvres perdues d'Olivi: essai de reconstitution", *Archivum Franciscanum Historicum* 91 (1998), pp. 357-394. No anotamos aquí todas las obras manuscritas y editadas de Olivi, que el lector puede hallar en las obras citadas en la primera nota y en la web: <http://oliviana.revues.org/>

9 F. Iozzelli, "Aspetti dell'esegesi biblica di Pietro di Giovanni Olivi", en AAVV, *Pietro di Giovanni Olivi, frate minore*, pp. 133-182.

10 D. Flood y G. Gál (eds.), *Peter of John Olivi on the Bible: Principia Quinque in Sacram Scripturam; Postilla in Isaiam et in I ad Corinthios*, St. Bonaventure, Franciscan Institute Publications, 1997.

11 F. Delorme (ed.), "Fr. Petri Joannis Olivi Tractatus de perlengendis philosophorum

acerca de cómo leer a los filósofos, especialmente a los paganos) y otro, mucho más amplio, de orientación teológica, estructurado en el consabido modelo de los tratados, las cuestiones y las quodlibetales¹². Dentro de los escritos teológicos podemos establecer asimismo una doble división: por un lado, los comentarios al *Libro de las Sentencias* de Pedro Lombardo y, por otro, los tratados y cuestiones independientes. A nuestro entender, estos últimos son los más interesantes y en ellos podemos encuadrar el *Tratado de los contratos*.

Estos tratados independientes profundizan en puntos concretos abordados por Pedro Lombardo o en cuestiones nuevas. Así como Olivi dejó su visión sobre las virtudes, los ángeles, la liturgia... también trató numerosas cuestiones de teología moral, las denominadas cuestiones de “perfección evangélica”. Entre ellas, había algunas que afectaban directamente a la interpretación de la regla franciscana, que tuvieron una gran trascendencia durante su vida y en los años posteriores a su muerte.

La celebridad de Olivi, especialmente en los últimos decenios, ha venido tanto por su *Tratado de los contratos* como por sus cuestiones acerca del *usus pauper*, es decir, del uso que tenían que hacer los franciscanos de los bienes temporales. Olivi terció en el debate acerca de la propiedad, la posesión y el uso de los bienes, cuestión indirectamente ligada con los contratos. Al mismo tiempo, escribió sobre la mendicancia, la contemplación, la vida activa y también de temas concernientes a la infalibilidad del Romano Pontífice, todos ellos muy controvertidos durante la segunda mitad del siglo XIII y la primera mitad de la centuria siguiente.

1.3. Pensamiento

Una exposición general de las ideas de Olivi merecería un espacio muy superior al que aquí le podemos dedicar. Nos centraremos solamente en aquellos puntos que son necesarios para una comprensión contextual del *Tratado de los contratos*, y no llevaremos a cabo un análisis completo de sus doctrinas metafísicas, psicológicas o gnoseológicas, que el lector interesado podrá conseguir a través de la consulta de las obras citadas en la bibliografía.

libris”, *Antonianum*, 16 (1941), pp. 31-44. Véase también L. A. de Boni, “Pedro de Joao Olivi e os filósofos”, *Veritas* 49 (2004), pp. 507-528.

12 Para conocer el contexto, véase S. Piron, “Franciscan *Quodlibeta* in Southern *Studia* and at Paris (1280-1300)” en C. Schabel (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, Leiden, Brill, 2006, pp. 403-438.

Para entender las ideas de Olivi, no hay que olvidar, de entrada, su marco geográfico. En la región provenzal había existido una fuerte presencia del catarismo y la cruzada contra los albigenses permanecía en la memoria colectiva. Asimismo, el pensamiento de Olivi se forjó también en Narbona y Montpellier, ciudades comerciales y, especialmente en esta última, con una destacada comunidad judía. El entrecruzamiento de estos factores es fundamental para entender sus preocupaciones sobre la pobreza, el comercio, la usura y los ideales de perfección evangélica.

Recordemos que toda la vida de Olivi se desarrolló en el entorno provenzal, salvo en dos períodos que marcaron singularmente sus ideas: su estancia en París, que le puso en contacto con los grandes maestros del franciscanismo del momento, al tiempo que vivió allí intensamente los debates sobre la recepción de Aristóteles; y su estadía en Florencia, que le facilitó el acceso más directo a la herencia joaquinista y el ascendiente sobre la facción espiritual y disidente de los Menores del Norte de la Península Italiana.

Olivi ha sido caracterizado como un bonaventuriano y, en cierta manera, lo fue siempre, a su manera, con algunas salvedades que veremos a continuación. Su agustinismo le hizo marcar distancias con el aristotelismo de su tiempo, aunque tampoco le podemos caracterizar como un completo “agustiniano”, pues se opuso a algunas de las doctrinas más relevantes del obispo de Hipona¹³.

Marie-Thérèse d’Alverny¹⁴ le calificó como un adversario de Santo Tomás, algo que no puede admitirse sin matices: fue un crítico del aristotelismo y muchas veces se opuso y otras menos concordó con Tomás. Sin embargo, la autora tiene razón al mostrar que el franciscano y el dominico tenían diferentes puntos de partida y una posición divergente frente a la admisión de las ideas provenientes de autores paganos en la filosofía y en la teología. El Aquinate mantenía una postura más abierta hacia la filosofía pagana, que intentó concordar con la herencia cristiana recibida. Olivi citó en ocasiones a Aristóteles, y algunas veces también a Averroes¹⁵, si bien en todo momento

13 C. Bérubé, “Olivi, critique de Bonaventure et d’Henri de Gand” en C. Bérubé, *De l’homme à Dieu selon Duns Scot, Henri de Gand et Olivi*, Roma, Istituto storico dei Capucini, 1983, pp. 19-79.

14 M. T. D’Alverny, “Un adversaire de Saint Thomas: Petrus Iohannis Olivi” en AAVV, *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974, pp. 179-218.

15 C. König-Pralong, “Olivi et le formalisme ontologique. Lectures d’Aristote, d’Averroès, et critique d’Albert ?” en C. König-Pralong, O. Ribordy, T. Suarez-Nani (eds.), *Pierre de Jean Olivi. Philosophe et théologien*, pp. 135-160.

quedaba claro que eran pensadores extraños, a los que no se podía otorgar excesivas “confianzas”.

Catherine König-Pralong, en referencia a Olivi, hizo alusión a la “domestication de la philosophie dans un but théologique, mais par des moyens philosophiques¹⁶”. Este sería, según Sylvain Piron, uno de los rasgos del pensamiento oliviano. Asimismo cabe indicar que, según este autor, “la théologie est conduite à abandonner ses prétentions scientifiques, pour se recentrer sur l’interprétation de l’Écriture. Ce résultat n’est pas strictement conforme au programme souhaité par Bonaventure, d’où provient l’inspiration initiale de cette démarche¹⁷”.

Jarraux, en el clásico trabajo ya citado, consideró que Olivi era un augustiniano-bonaventuriano que preparó la continuación de la gran escuela franciscana en Escoto y Ockham, línea en la que siguió Bettoni¹⁸. En una perspectiva diferente, Koch consideraba que con Olivi empezó la disolución de la síntesis escolástica¹⁹. Piron, con todo, ha recalcado que Olivi es una figura compleja, con un pie en la escolástica universitaria, con otro en la interpretación joaquinita de la historia, y forjado en una profunda identidad franciscana²⁰.

Tiziana Suarez-Nani, situándose a rebufo de Manselli, considera que fue un filósofo “espiritual” e irreductible a las etiquetas de la época: “aristotelico senza aderire all’empirismo di Aristotele, platonico senza adottare l’esemplarismo delle idee, bonaventuriano senza condividere la reductio artium ad theologiam, Olivi è stato ‘soltanto’ e soprattutto Olivi..²¹”

Estas consideraciones generales son, tal vez, suficientes para hacernos cargo de lo poliédrico que resulta estudiar a Olivi. Así pues, los ejes fundamentales serían el franciscanismo joaquinita, un escolasticismo algo trans-

16 C. König-Pralong, *Le bon usage des savoirs: scolastique, philosophie et politique culturelle*, Paris, Vrin, 2011, p. 187.

17 S. Piron, “Le métier de théologien selon Olivi. Philosophie, théologie, exégèse et pauvreté” en C. König-Pralong, O. Ribordy, T. Suarez-Nani (eds.), *Pierre de Jean Olivi. Philosophe et théologien*, pp. 17-85; la cita y las ideas se encuentran en las pp. 84-85.

18 E. Bettoni, *Le dottrine filosofiche di Pier Giovanni Olivi*, Milano, Società editrice Vita e pensiero, 1959.

19 J. Koch, “Der Sentenzenkommentar des Petrus Johannis Olivi”, *Recherches de theologie ancienne et medievale* 2 (1930), pp. 290-310.

20 S. Piron, “Le métier de théologien...”, pp. 17-19.

21 T. Suarez-Nani, “Il profilo intellettuale di Olivi e il progetto di una ‘filosofia spirituale’”, en AAVV, *Pietro di Giovanni Olivi frate minore*, pp. 103-130. La cita está en las pp. 129-130.

gresor y un marco provenzal lleno de inquietudes espirituales, comerciales y sociales.

No hay duda de que Olivi fue un franciscano de cuerpo entero. Vivió los años convulsos que transformaron el carisma fundacional para convertir a la familia franciscana en una institución eclesial. Toda institucionalización conlleva inevitablemente elementos contemporizadores, que el provenzal quería evitar a toda costa, a fin de vivir radicalmente el Evangelio. Frente al joaquinismo anterior, Olivi opuso un mesianismo franciscano. Francisco no fue visto desde Joaquín, sino al revés: fue el santo de Asís quien reveló la verdadera intención del mensaje espiritual del calabrés. El apocalipticismo oliviano, así pues, tenía una fisonomía propia, pues quería vivir y encarnar las exigencias de la perfección evangélica mostrada por *il Poverello*, entendida como una manifestación de libertad²².

Según la interpretación de Olivi, San Francisco era una reaparición del espíritu de Cristo sobre la tierra. Los seguidores de Francisco serían los auténticamente evangélicos, perseguidos por la Iglesia carnal, como Cristo lo fue por la Sinagoga. A través de personalidades como Conrado de Offida, Olivi se convenció de la relevancia de su causa, que tenía que ser necesariamente perseguida por la Iglesia carnal y por los superiores de la Orden alineados con ella. Pierre de Jean comprometió toda su vida en la vivencia joaquinita del ideal franciscano como una lucha contra los poderes que querían debilitar el testimonio evangélico de San Francisco.

Precisamente, como buen franciscano, Olivi no comprendió la actividad especulativa como una mera operación intelectual, sino como una herramienta mental para la comprensión de una verdad que tenía que ser vivida radicalmente. De ahí que el fraile provenzal desconfiase de los filósofos que querían separarse de la teología y hacer solamente una especulación teórica. Ello permite entender su crítica a los averroístas, a los *philosophantes* que ponían sus ojos exclusivamente en la filosofía de Aristóteles²³, y se olvidaban de la Revelación.

Según Olivi, uno de los graves problemas de la filosofía de su tiempo fue,

²² J. A. Merino, *Historia de la filosofía franciscana*, Madrid, BAC, 1993, pp. 153-175.

²³ Véase P. Llorente Megías, *La crítica de Petrus Iohannis Olivi al aristotelismo de su tiempo*, tesis doctoral, Barcelona, Universidad de Barcelona, 2000, que, junto a la obra de Bettoni, seguimos parcialmente para la exposición de las ideas de Olivi. Véase también S. Piron, "Olivi et les averroïstes", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 53 (2006), pp. 251-309.

como ha recalcado Putallaz²⁴, la idolatría de los filósofos paganos, que reducían a los pensadores cristianos a la esclavitud y nada aportaban a la ética cristiana ni al culto de Dios. Sin embargo, el provenzal reconoció que el pensamiento pagano –y el de Aristóteles en particular– ofrecía una buena base metodológica y, en esta dirección, como lector de teología que era, procuró posicionarse en aquellos temas clave de la filosofía que tenían mayores implicaciones para la teología y para la praxis cristiana. Putallaz ha recordado que la vocación de Olivi era la de teólogo y que “la filosofía resta decisamente un *affare molto secondario*”²⁵.

Podría decirse que todas las cuestiones filosóficas de Olivi están atravesadas por una inquietud teológica de fondo. La filosofía de Olivi está preocupada por el proceso del conocimiento y la acción humana en todas sus dimensiones. Al igual que para muchos de sus contemporáneos, para Olivi la teología y la filosofía debían distinguirse por su método y exigencias, pero no tenían que separarse en su afán de la comprensión humana de Dios.

Mientras que la fe tenía una vocación holística para dar un sentido a la vida, la razón ayudaba metodológicamente a confirmar las verdades de la fe. No obstante, Olivi se opuso a algunas doctrinas muy asentadas en el acervo agustiniano-franciscano como eran la teoría de las razones eternas y la iluminación. Pierre de Jean combatió la visión agustiniana de Dios como *primum cognitum* y principio de conocimiento. Asimismo rechazó la doctrina del conocimiento del alma, la anámnesis y la idea de los atributos divinos. Para Olivi, el intelecto humano, pese a sus límites, era la base del conocimiento y defendió la vía de la sensibilidad y de la experiencia subjetiva, a fin de que el ser humano pudiera juzgar por sí mismo.

Olivi se manifestó contrario a la teología natural, al enfatizar la primacía del sujeto que, con la acción del intelecto y su experiencia, podía alcanzar el conocimiento de lo sensible y también de Dios. El intelecto humano era falible y defectuoso y no podía conocer a Dios sino a través de la imagen de lo creado. La fe y la gracia consumaban ese conocimiento divino. Sin embargo, en cuestiones de epistemología general, el conocimiento humano era posible a través de la razón y de la sensibilidad, rechazando el innatismo agustiniano.

24 F. X. Putallaz, *Figure francescane alla fine del XIII secolo*, Milano, Jaca Book, 1996, p. 25.

25 *Ibidem*, p. 52. Véase también las consideraciones sobre el estudio en A. Robiglio, “Appunti sulla nobiltà in Pietro di Giovanni Olivi”, en C. König-Pralong, O. Ribordy, T. Suarez-Nani (eds.), *Pierre de Jean Olivi. Philosophe et théologien*, pp. 113-134.

Frente a la doctrina tomasiana de la unidad del hombre, Olivi vindicó la pluralidad de formas del alma (vegetativa, sensitiva e intelectual), de las cuales sólo las dos primeras se unían sustancialmente al cuerpo. Con ello restablecía la independencia del alma intelectual, pues si no fuese así el cuerpo sería asimismo espiritual e inmortal. Con todo, se mostraba conforme a la teoría hilemórfica, al igual que los demás pensadores franciscanos.

El eje de la antropología y de la teoría del conocimiento de Olivi se hallaba en la colegación de las potencias, que posibilitaba la unión entre el conocimiento sensorial e intelectual²⁶. Para Olivi resultaba muy importante la *species memorialis*, a saber, lo que quedaba en el alma después de cada uno de los actos cognoscitivos. Para Olivi, el acto de conocimiento hacía que el alma se configurase según el objeto conocido y, por lo tanto, el conocimiento determinaba la estructura psicológica.

La epistemología oliviana concedía una importancia fundamental a la voluntad, que conducía al intelecto hacia el conocimiento. Esta relevancia de la voluntad muestra, una vez más, su separación de Aristóteles y el camino nuevo que Pierre de Jean abría, continuado después por Escoto. Igualmente, Olivi consideraba que el fin del conocimiento era el ente singular, con lo que se apartaba nuevamente del aristotelismo.

Sería un anacronismo hablar de una subjetividad moderna en Olivi²⁷, aunque sí debemos dejar constancia de un dinamismo del entendimiento, espolado por la voluntad. Olivi mostró el poder cognoscitivo de la razón y de la sensibilidad humana, aunque el peso bascular lo tenía la voluntad, porque en ella residía, en suma, la libertad.

Una vez sentadas estas mínimas bases filosóficas, hay que recalcar, con todo, que el centro de su teología se apoyaba casi exclusivamente en la Escritura, que revelaba el misterio de Cristo, centro de la historia de la salvación. Así como Cristo había fundado la Iglesia, en la interpretación apocalíptica de Olivi se tenía que superar la Iglesia carnal para llegar a la Iglesia espiritual. La manera de hacerlo era el seguimiento radical del Evangelio, tal y como lo hizo y predicó Francisco de Asís. Esta sería, en síntesis, la lectura joaquinista a partir de San Francisco.

Olivi, pese a su habilidad especulativa, era un teólogo eminentemente

²⁶ E. Bettoni, *Le dottrine filosofiche...*, p. 145.

²⁷ Como una forma especial de subjetividad, en un sentido genealógico, véase S. Piron, "L'expérience subjective chez Pierre de Jean Olivi", en O. Boulnois (ed.), *Généalogies du sujet. De saint Anselme à Malebranche*, Paris, Vrin, 2007, pp. 43-54.

práctico, al servicio de las personas y del modo de vivir evangélico. De ahí que lo que le interesaba en realidad era la práctica cristiana. Fue, en suma, un franciscano apasionado, que vivió con lucidez y compromiso los problemas teológicos, y buscó en su propia existencia, con la cabeza y con el corazón, la perfección evangélica²⁸.

La proyección práctica de estas ideas se plasmó en el debate en torno al *usus pauper*, que enfrentó a los espirituales con la jerarquía de la Orden y de la Iglesia. Como es sabido, la acusación de mundanización de la Orden Franciscana llevó a que una facción abogase por un ideal acusado de pobreza y de un uso pobre de los bienes²⁹. Olivi nunca tuvo, a diferencia de los espirituales de la Península Italiana, una voluntad expresa de desobediencia, sino más bien un posicionamiento crítico frente al relajamiento de la Orden.

Olivi compartía, con otras personalidades de su época como Ramon Llull o Arnau de Vilanova, una idea de renovación evangélica de la Iglesia y de la sociedad. Resulta difícil ver a Pierre de Jean solo como un maestro parisino, dedicado a las cuestiones especulativas y a los debates en torno a la compatibilidad de Aristóteles con el cristianismo. Fue un hombre de mentalidad y espiritualidad meridional, implicado en la resolución de cuestiones urgentes en la praxis. Para él, resultaba más necesario dar respuesta a las necesidades de los comerciantes y al esclarecimiento de la regla franciscana, que involucrarse en los debates intelectuales parisinos.

Ello no significa que Olivi no tuviese, como hemos visto, un sólido anclaje filosófico y teológico, y que no se posicionase en temas clave, sino que su figura y su obra deben entenderse como un fruto maduro de las inquietudes espirituales de las regiones mediterráneas, especialmente de la Corona de Aragón³⁰, que estaban imbuidas de un profundo celo reformista.

Según Lambertini³¹, las *Quaestiones de perfectione evangelica*, el *Tracta-*

28 J. A. Merino, *Historia de la filosofía franciscana*, pp. 174-175.

29 Sobre el contexto, véase S. Piron, “La pauvreté dans l’expérience et la réflexion franciscaines” en A. Leroux, P. Livet (eds.), *La pauvreté dans les pays riches. Leçons de philosophie économique*, 4, Paris, Economica, 2009, pp. 36-52.

30 Para el contexto, véase P. Evangelisti, *I Francescani e la costruzione di uno Stato: linguaggi politici, valori identitari, progetti di governo in area catalano-aragonesa*, Padova, EFR - Editrici Francescane, 2005. Véase también R. Ramis Barceló, “El pensamiento político franciscano de la Corona de Aragón (siglos XIII-XV): modelos, paradigmas e ideas”, *Mirabilia Journal: Electronic Journal of Antiquity & Middle Ages*, 21 (2015), pp. 110-131.

31 R. Lambertini, *Apologia e crescita dell’identità francescana (1224- 1279)*, Roma, ISIME, 1989, p. 162.

*tus de usu paupere*³² y la *Expositio super Regulam fratrum minorum*³³ son la base del proyecto oliviano de reforma social y espiritual. Resulta fundamental clarificar estas ideas de Olivi antes de pasar al *Tratado de los contratos*, pues el franciscano era muy consciente de que en la sociedad existían dos grupos: quienes tenían pleno derecho de propiedad, posesión, uso y disfrute de los bienes, y quienes habían hecho unos votos de renuncia a ello, en la medida de lo posible.

La noción de *usus pauper* ha sido estudiada, en un sentido histórico-jurídico (en el marco del concepto de propiedad) por Grossi³⁴, y en una dimensión más histórico-social por Burr³⁵. Para Olivi, el concepto de *usus pauper* era el centro del voto de pobreza evangélica. Según Lambertini³⁶, lo esencial era desarrollar una manera de usar los bienes que no estuviera ligada al derecho, que no tuviese connotaciones jurídicas. Era una pobreza radical, desvinculada legalmente de la propiedad, la posesión y la jurisdicción. Olivi defendía que las cosas podían ser meramente usadas, haciendo de ellas un uso pobre, limitado, sencillo y temporal.

La renuncia al derecho conllevaba la abdicación de todo dominio y jurisdicción sobre los bienes. Todo ello tenía una causa moral: para llegar al grado más alto de libertad individual y voluntaria, aunque también comunitaria, era necesario que quien hiciera voto de pobreza renunciase al derecho, al dominio y a la jurisdicción en aras de la libertad evangélica de quien vende cuanto tiene, lo da a los pobres y sigue sin ataduras a Cristo. En este sentido, Olivi puso la pobreza en el centro del ideal de mendicancia: no era, como decía Santo Tomás³⁷, un instrumento de perfección, sino una perfección en sí misma, es decir, el corazón de la perfección evangélica:

“...professio pauperis usu preexigit abdicacionem omnis iuris tanquam sue grandissime existencie et ambitus capacissimam materiam et altissimum fundamentum et ideo

32 D. Burr, *De usu paupere: the quaestio and the tractatus*, Firenze, L. S. Olschki, 1992.

33 D. Flood, *Peter Olivi's Rule Commentary. Edition and Presentation*, Wiesbaden, F. Steiner, 1972.

34 P. Grossi, “Usus facti. La nozione della proprietà nella inaugurazione dell'età nuova”, *Quaderni fiorentini* 1 (1972), pp. 287-355.

35 D. Burr, *Olivi and Franciscan Poverty. The origins of the usus pauper controversy*, cit.

36 R. Lambertini, *Apologia e crescita...*, p. 16.

37 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II-II, q.188, a 7.

quia per forma devenimus in cognitionem materie, et posita forma necessario intelligitur materiam positam esse, tam Christus in evangeliis quam sancti in dictis suis principalius intencionem verbi ferunt ad expressionem pauperis usus³⁸”.

Esta controversia tuvo unas consecuencias muy importantes en el seno de la Orden Franciscana, pues el argumento del *usus pauper* fue usado por la facción de los espirituales en sus reivindicaciones en contra de la jerarquía³⁹. En este sentido, puede decirse que el nombre de Olivi fue asociado a una problemática eclesiástico-social a la que estuvo sólo parcialmente ligado.

Un año antes de la muerte, Olivi escribió su comentario al Apocalipsis, en la que siguió algunas de las directrices exegéticas más usuales de la época, eliminando incluso los regustos joaquinistas más extremos, aunque favoreciendo una interpretación quizás utópica de renovación social y espiritual. Como observó Manselli⁴⁰, este proyecto social cristiano, dirigido a religiosos y a laicos, llamaba hacia la vivencia plena de los ideales evangélicos.

Las circunstancias eclesiales hicieron que, en las primeras décadas del siglo XIV, se favoreciese una lectura del pensamiento de Olivi en el cual esta interpretación apocalíptica estuviese en relación con su posicionamiento sobre el *usus pauper* y sobre los contratos. Pierre de Jean, a la postre, fue condenado como ideólogo de un grupo de franciscanos radicales, que habían pasado a la acción y, alegando motivos evangélicos, mostraban su insumisión frente al Papa.

Hay que recalcar, sin embargo, que Olivi no estuvo vinculado a ninguna facción rebelde, sino más bien a un sector crítico, más mordaz en el pensamiento que en la acción. No hallamos en Olivi una postura sediciosa frente a sus superiores ni frente a la jerarquía eclesiástica, sino el espíritu crítico y censor de quien quiere vivir su vida cristiana con coherencia, pensando escatológicamente en la instauración de una sociedad renovada, más fraterna y evangélica.

38 P. J. Olivi, *Quaestiones de perfectione evangelica*, 9, 84, cit. en D. Burr, *Olivi and Franciscan Poverty. The origins of the usus pauper controversy*, pp. 85-86.

39 A. Tabarroni, «*Paupertas Christi et apostolorum*». *L'idéale francescano in discussione (1322-1324)*, Rome, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1990.

40 R. Manselli, *La «Lectura super Apocalipsim» di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medievale*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano, 1955.

2. *El Tratado de los contratos de Olivi*

En los últimos años de su vida, Olivi escribió estas cuestiones sobre las compraventas, la usura y las restituciones, que han sido las que le han reportado mayor notoriedad desde la década de 1970⁴¹. El redescubrimiento de esta obra⁴² ha generado una abundante literatura, sobre todo de orientación económica y teológica⁴³, que ha renovado por completo los estudios anteriores⁴⁴, y que no ha parado de crecer desde entonces, gracias también a las traducciones a las lenguas modernas⁴⁵. Hasta la publicación de la edición crítica de Sylvain Piron⁴⁶ –a cuyo estudio remitimos para el análisis codicológico– los aspectos históricos y jurídicos no habían sido abordados con exhaustividad, si bien desde la publicación de esta edición se puede tener ya un mapa completo de las fuentes, el marco de composición y el contexto intelectual, de manera que se ha dado un paso fundamental para entenderla.

Piron indicó que la datación del texto podría hacerse entre 1293 y 1295, quizás con alguna revisión, junto a cuestiones quodlibetales, en 1296⁴⁷. Cier-

41 A. Spicciari, *La mercatura e la formazione del prezzo nella riflessione teologica medievale*, Roma, Accademia dei Lincei, 1977 y G. Todeschini, *Un trattato di economia politica francescana: il «De emptionibus et venditionibus, de usuris, de restitutionibus» di Pietro di Giovanni Olivi*, Roma, Istituto storico per il Medio Evo, 1980.

42 D. Pacetti, “Un trattato sulle usure e le restituzioni di Pietro di Giovanni Olivi falsamente attribuito a fra Gerardo da Siena”, *Archivum Franciscanum Historicum*, 46 (1953), pp. 448-457.

43 Véase O. Langholm, *Economics in the Medieval Schools. Wealth, Exchange, Value, Money and Usury According to the Paris Theological Tradition, 1200-1350*, Leiden, Brill, 1992; G. Todeschini, *Il prezzo della salvezza. Lessici medievali del pensiero economico*, Rome, Nuova Italia Scientifica, 1994; O. Bazzichi, *Il paradosso francescano tra povertà e società di mercato: Dai Monti di Pietà alle nuove frontiere etico-sociali del credito*, Cantalupa, Effatà Editrice, 2011; J. Kaye, *A History of Balance, 1250-1375: The Emergence of a New Model of Equilibrium and its Impact on Thought*, Cambridge, CUP, 2014.

44 J. W. Baldwin, *The Medieval Theories of the Just Price: Romanists, Canonists, and Theologians in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Philadelphia, American Philosophical Society, 1959.

45 Véase también P. J. Olivi, *Tratado sobre os contratos*, Porto, Imago Mundi, 2013 y P. J. Olivi, *A treatise on contracts*, St. Bonaventure, NY, Franciscan Institute Publications, 2016.

46 P. J. Olivi, *Traité des contrats*, Paris, Les Belles Lettres, 2012.

47 S. Piron, “Marchands et confesseurs. Le *Traité des contrats* d’Olivi dans son contexte (Narbonne, fin XIIIe-début XIVe siècle)”, en *L’Argent au Moyen Âge. XXVIIIe Congrès de la SHMESP (Clermont-Ferrand, 1997)*, Paris, Publications de la Sorbonne,

tamente, esta obra debe entenderse en el marco provenzal: los problemas jurídicos, la actividad económica y las dudas teológicas provienen del contexto de Narbona y Provenza, en general, en el último tercio del siglo XIII. En este sentido, los trabajos de Castaing-Sicard⁴⁸, Rogoziński⁴⁹, Reyerson⁵⁰... orientan decisivamente el contexto geopolítico y comercial de esta obra, cuyos puntos fundamentales pasamos a examinar seguidamente.

2.1. Ideas centrales

Haciéndose eco de las diversas interpretaciones, Ceccarelli⁵¹ distingue entre un Olivi “economista” *avant la lettre*, un Olivi “teólogo”, y un Olivi “franciscano”, cuyas relaciones entre sí distan de ser pacíficas. Nosotros añadiríamos una cuarta consideración, quizás menos relevante que las anteriores, aunque presente en el *Tratado de los contratos*: el Olivi jurista, conocedor del derecho canónico y también –aunque, tal vez, más superficialmente– del derecho civil.

Las cuestiones tratadas (compraventa, usura y restitución) se encuentran a caballo entre lo teológico y lo jurídico⁵². A veces, las ideas “económicas” de Olivi⁵³ han hecho perder de vista la importancia de la regulación canónica y civil previa a la especulación teológica, tal y como veremos a continuación.

2.1.1. La compraventa

El primer problema al que se enfrentaba Olivi era el de saber si resultaba

1998, pp. 289-308, especialmente p. 291 y S. Piron, “Présentation” en P. J. Olivi, *Traité des contrats*, Paris, Les Belles Lettres, 2012, pp. 33-39.

48 M. Castaing-Sicard, *Les contrats dans le très-ancien droit toulousain (Xe -XIIIe siècle)*, Toulouse, Espic, 1959.

49 J. Rogoziński, *Power, caste, and law: social conflict in fourteenth-century Montpellier*, Cambridge, MA, Medieval Academy of America, 1982.

50 Véase K. L. Reyerson, *The Art of the Deal: Intermediaries of Trade in Medieval Montpellier*, Leiden, Brill, 2002.

51 G. Ceccarelli, “Il *Tractatus de contractibus* di Olivi nel discorso economico dei Frati minori”, en AAVV, *Pietro di Giovanni Olivi frate minore*, pp. 243-275, especialmente pp. 244-245.

52 Sobre su desarrollo, véase el reciente libro de C. Petit, *Historia del derecho mercantil*, Madrid, Marcial Pons, 2016, especialmente caps. I, II y VI (sobre la usura).

53 Véase A. Perpère Viñuales, “Petrus Iohannis Olivi y la valoración económica en su *en su Tractatus de contractibus*”, *Cauriensia* 11 (2016), pp. 263-278.

posible una compraventa sin que interviniese el pecado. Graciano, haciéndose eco de los autores precedentes, había indicado que era difícil que no pareciera en una compraventa. El franciscano afrontaba la cuestión para ver cuáles eran esos (raros) supuestos en los que no intervenía. A la sazón, para teólogos y canonistas, los intercambios de mercancías tenían que tener una equivalencia real, es decir, vender y comprar por lo que realmente valían las cosas. El mercader hábil que lograba vender la cosa por más de lo que valía o comprarla por menos era pecaminoso.

El punto de partida de Olivi era que la tasación del precio de las mercaderías no tenía por qué tener un valor predeterminado, sino que daba margen al comprador y al vendedor para que se pusiesen de acuerdo. Lo importante, para Olivi, era el acuerdo de voluntades, que es lo que hacía que la compraventa fuese libre, en correspondencia con las exigencias de la antropología de la libertad defendida por el provenzal⁵⁴.

Podía ser que el resultado fuese libre, y que, sin embargo, existiese mala voluntad de una o de ambas partes, con un *animus* dispuesto a engañar a la otra. De ahí que fuese necesaria una cierta acotación de estos criterios tan subjetivos. Por esa razón, Olivi puso acento en el uso, en tanto que relación que vinculaba a las partes con las mercancías. El franciscano aludió a la utilidad, rareza, escasez... que tenía el bien y a las condiciones geográficas y sociales de la compra, de manera que se evitase un contrato injusto. Para impedir la injusticia, el contrato tenía que tener como finalidad el bien común, que era el correctivo social y objetivo a la tasación subjetiva de las partes.

Para Olivi, existían algunos criterios –más objetivos– que podían ayudar a la tasación de los precios y permitían llegar al acuerdo de voluntades en el marco del bien común: el orden natural de las cosas, la abundancia o escasez de los bienes, la dificultad en la obtención o en el transporte de las cosas, o la jerarquía o dificultad de los oficios que tenían que desempeñar en el marco comercial.

Ricardo de Mediavilla, coetáneo de Olivi, ya se había referido a la *latitudo* de los precios⁵⁵. Según Pierre de Jean también se tenía que tener en cuenta la fluctuación de los precios en épocas de bonanza y de carestía. Según Olivi, era normal que los precios aumentasen en época de carestía, aunque era pecado

54 L. Parisoli, “Pietro di Giovanni Olivi e la libertà della volontà, tra metafisica e filosofia politica”, *Scintilla*, 2/4 (2007), pp. 33-74 y S. Piron, “Marchands et confesseurs...”, pp. 295-296.

55 G. Ceccarelli, “Il *Tractatus de contractibus* di Olivi...”, pp. 254-256.

forzarla o inducirla. El límite, de nuevo, era el bien común y las reglas antes mencionadas, que tenían la misión de evitar los excesos.

El segundo punto conflictivo con el derecho canónico era saber si podía existir una ganancia lícita por parte de los mercaderes, pues –como se ha dicho, según Graciano– ejercían un oficio que nunca podía complacer a Dios. Si en el caso de la licitud de la compraventa Olivi intentaba revertir una condena por parte de casi todos los autores cristianos, al ocuparse de los mercaderes tuvo que oponerse a una consideración aún más unánime.

Olivi consideraba que los mercaderes eran necesarios para el bien común, porque su tarea era la de comprar, vender y transportar las mercancías, de manera que pudiesen satisfacer los intereses de la comunidad. Vistas las dificultades para el ejercicio de la actividad mercantil, que exigía una fuerte inversión de capital, era necesario que los mercaderes tuviesen un beneficio y pudiesen obtener una ganancia necesaria y adecuada a su profesión.

Para Olivi, el mercader no era un mero traficante o especulador: era un profesional, de quien valoraba el trabajo (*labor*), los peligros (*periculum*) y riesgos asumidos, e incluso la arte, la destreza o la habilidad (*industria*) en obtención de bienes y servicios. Ya Alejandro de Hales⁵⁶ se había referido a la *industria* y a la *utilitas* de los mercaderes. Para Olivi, desarrollando estas ideas, el mercader era, así pues, un experto en precios, mercaderías, compraventas y transportes, que llevaba a cabo una actividad en pro de la sociedad. El necesario abastecimiento de mercancías era una actividad que contribuía al bien común. Por lo tanto, en vez de censurar la actividad mercantil, tenía que valorarse el riesgo (*resicum*)⁵⁷ que asumía y los trabajos que desempeñaba, los cuales debían desembocar en un beneficio proporcional, como el de cualquier otro profesional, que podía ganarse libre y honradamente la vida.

En las siguientes cuestiones, Olivi se preguntó si el vendedor estaba obligado a decir y desvelar al comprador todos los defectos del bien a la venta, así como también hizo consideraciones acerca de la venta fraudulenta o de la reventa de lo comprado sin ningún aditamento o transformación. En la

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 272-274.

⁵⁷ Sobre el concepto de riesgo, S. Piron, “L’apparition du *resicum* en Méditerranée occidentale, XII^e-XIII^e siècles”, en E. Collas-Heddeland, M. Coudry, O. Kammerer, A. J. Lemaître, B. Martin (eds.), *Pour une histoire culturelle du risque. Genèse, évolution, actualité du concept dans les sociétés occidentales*, Strasbourg, Editions Histoire et Anthropologie, 2004, pp. 59-76. Sobre la comercialización del riesgo, véase G. Ceccarelli, *Il gioco e il peccato. Economia e rischio nel Tardo Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2003.

mayoría de estas cuestiones, Olivi citaba con respeto a Aristóteles, no solía coincidir con Santo Tomás, y buscaba resquicios entre los canonistas para intentar contrarrestar las críticas a los mercaderes.

En el contexto de Narbona y de Montpellier, con un intenso tráfico marítimo, los mercaderes eran mal vistos por teólogos y canonistas, pues equiparaban su labor a la de los especuladores y usureros. Sin embargo, ¿podía existir un “mercader cristiano”⁵⁸, que llevase a cabo lo que en nuestros días se llama un “comercio justo”, desempeñando una profesión digna y reconocida? Frente a la idea de equiparar sin distinciones la actividad mercantil a la usura, Olivi buscó revertir esa crítica injusta por parte de teólogos y canonistas.

¿Y cuál era el peligro? Precisamente que esa actividad económica del mercader y ese beneficio (*lucrum*), que como profesional le correspondía, derivase en usura. A ello dedicó Olivi la segunda parte de su tratado.

2.1.2. La usura

Un célebre texto de Jacques Le Goff resume en pocas líneas el problema al que tuvo que enfrentarse Olivi como teólogo:

“La usura es uno de los grandes problemas del siglo XIII. En esa época, la cristiandad, en la cumbre del vigoroso desarrollo que había logrado desde el año 1000, la gloriosa cristiandad ya está en peligro. El súbito surgimiento y la difusión de la economía monetaria amenazan los viejos valores cristianos. Está a punto de formarse un nuevo sistema económico, el capitalismo, que necesita si no nuevas técnicas, por lo menos a fin de iniciar su marcha, el empleo masivo de prácticas condenadas por la Iglesia”⁵⁹.

La usura es un concepto con una semántica algo variable. En el siglo XIII se había teñido ya de un tono negativo por la práctica de los prestamistas, que imponían cargas excesivas a los deudores⁶⁰. La usura comparecía esencialmente en el contrato de mutuo (*mutuum*) que, según la Iglesia, tenía que estar desprovisto del pago de intereses y hacerse a título gratuito. Así como en la compraventa no podía existir lucro, en el mutuo tampoco podía haber interés. Estas eran las bases del inmovilismo económico altomedieval, que juzgaba pecaminoso el beneficio, de forma que, como hemos visto antes, tenía

58 G. Todeschini, “Olivi e il mercator cristiano”, en A. Boureau y S. Piron (eds.), *Pierre de Jean Olivi...*, pp. 217-237

59 J. Le Goff, *La bolsa y la vida: economía y religión en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 1987, p. 14.

60 G. y M. Ragazzini, *Breve storia dell'usura*, Milano, CLUEB, 1995, p. 14.

mal concepto de los mercaderes y –añadimos ahora– de los prestamistas, y del interés que cobraban.

Las citas veterotestamentarias eran muy restrictivas acerca de la usura, especialmente con los hermanos, y no con los extranjeros, de ahí que los judíos la pudiesen practicar con los cristianos, pero no estos últimos entre sí. Graciano condenó la usura en base a numerosos textos del Antiguo Testamento, aunque también de Lc 6, 34-35. Los Santos Padres, las Decretales pontificias, los Concilios de Letrán (II, III y IV) y de Lyon, el Libro de las Sentencias de Pedro Lombardo, San Buenaventura... condenaban sin paliativos la usura.

Olivi, por supuesto, también la condenaba. Sin embargo, tenía en mente la necesidad de examinar con más detalle qué era la usura y si podían existir contratos en los cuales realmente no se diese. Al hilo de las prácticas mercantiles de la segunda mitad del siglo XIII, se consideraba justa o equitativa una cierta compensación acordada de antemano para una serie de supuestos de carácter extraordinario, lo que en derecho se ha venido llamando la responsabilidad extracontractual (esencialmente el *damnum emergens*, el *lucrum cessans* y el *periculum sorti*).

Estos casos fueron aceptados por algunos teólogos, como Alejandro de Hales o Tomás de Aquino, quienes no veían usura en ello, sino una compensación de los daños sufridos por el prestamista y una compensación justa al acuerdo de las voluntades. Olivi no sólo se apoyó en los textos de algunos teólogos que aceptaban, primero tácita y después expresamente, la práctica mercantil, sino que acudió especialmente a la exégesis de algunos canonistas de la primera mitad de la centuria.

McLaughlin⁶¹ mostró la evolución de los canonistas en materia de la usura. Uno de los autores más importantes en la apertura del derecho canónico a la posibilidad de aceptar un interés no usurario fue Enrique de Susa, el cardenal Hostiense. Pese a confirmar que la usura era un resultado del pecado de avaricia, consideraba que se tenía que distinguir entre el interés legítimo y el ilegítimo, es decir, entre la ganancia honesta y deshonesta. El Hostiense daba pie a que un mercader, por caridad cristiana, prestase el dinero que tenía destinado al tráfico comercial a quien lo necesitase, a cambio un cierto interés, que era la compensación por no invertir su dinero en una actividad mercantil. Para Enrique, esto no era usura, sino un resarcimiento del lucro que podía haber obtenido el comerciante. Indicó, no obstante, que esta activi-

61 T. P. McLaughlin, "The Teaching of the Canonists on Usury (XII, XIII, XIV Centuries)", *Medieval Studies* 1 (1939), pp. 81-147; 2 (1940), pp. 1-22.

dad de prestamista no podía darse habitualmente en el mercader. Se suponía que éste se dedicaba ordinariamente al comercio y que sólo de forma puntual podía prestar dinero a quien lo necesitase.

Olivi desarrolló este camino que Enrique de Susa y algunos pocos canonistas habían iniciado. Frente a la prohibición absoluta de la usura, basada en un mutuo totalmente equivalente y sin intereses, se intentó legitimar una forma de préstamo que valorase, ante todo, el tiempo, el dinero y, sobre todo, la idea moderna de “inversión”. No se habían establecido con claridad cuáles eran los rasgos que había de tener un comerciante que prestaba ocasionalmente para no convertirse en un usurero. Asimismo, en cuanto a la usura, ¿residía en el número de préstamos, en la cantidad prestada o en el interés solicitado? Estas eran las cuestiones que tenía que contestar el teólogo.

Frente a una concepción estática de la economía, en la que el préstamo estaba dirigido al uso y al consumo, se planteaba una economía dinámica, basada en la inversión. Autores como Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, cuando se referían a la usura pensaban esencialmente en un mutuo de bienes fungibles, es decir: trigo, vino...⁶² El dinero era un accidente, una mera herramienta de intercambio de bienes. Olivi también concordaba con el Aquinate y con toda la tradición en que, en principio, no era lícito prestar estos bienes y pedir interés por ello. El problema residía en el préstamo pecuniario, pues no se valoraba el tiempo que el prestamista pasaba sin el dinero, hecho que otorgaba un valor al propio dinero y que impedía, al que prestaba, usarlo para otros fines.

Olivi entró a examinar algunos detalles con respecto, por ejemplo, a la venta a término y el valor que tenía allí el tiempo. ¿Era éste acaso *res in commercium*? El tiempo estaba sujeto a la mercantilización siempre y cuando se pensase en términos de inversión. De ahí que el autor examinase el derecho sobre cosas futuribles o sobre de los bienes y rentas en un tiempo futuro, así como también se preguntase si el plazo que corría para el prestatario, es decir, la duración del préstamo, podía ser vendida o no.

La aportación más novedosa de Olivi no sólo fue la consagración de la necesidad de una contraprestación en tanto que responsabilidad extracon-

62 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II-II, q. 78 a 1: “Si quis ergo seorsum vellet vendere vinum et seorsum vellet vendere usum vini, venderet eandem rem bis, vel venderet id quod non est. Unde manifeste per iniustitiam peccaret. Et simili ratione, iniustitiam committit qui mutuat vinum aut triticum petens sibi duas recompensationes, unam quidem restitutionem aequalis rei, aliam vero pretium usus, quod usura dicitur”.

tractual, sino también la consideración de la usura como un vicio de carácter pecaminoso que se desarrollaba en el interior de los contratos. Dicho de otra forma, no existían “contratos usurarios”, sino contratos en los cuales podía darse o no la usura. En su apariencia externa, los contratos podían ser lícitos o ilícitos, e incluso justos o injustos. Para que hubiese usura tenía existir un *animus* fraudulento. No era usurario un préstamo con la voluntad de ganar razonablemente un dinero que se hubiese podido invertir de otra forma, ni un mutuo aceptado por ambas partes (que es posible que beneficiase mucho más a una que a otra), siempre y cuando estuviesen de acuerdo. La usura, en definitiva, no era una cuestión legal, sino moral.

Por ello, según Olivi, el teólogo tenía que examinar cada uno de los contratos (y así lo hizo con múltiples ejemplos que el lector podrá ver a continuación), puesto que en algunos casos parecía que existía usura y no era así, y al revés. Con Olivi se vigorizó definitivamente la vía casuística: frente a la descalificación tajante de la usura, el franciscano releyó a Graciano a partir de Enrique de Susa o algunos de los comentaristas de Raimundo de Penyafort, como el dominico Guillaume de Rennes (Guglielmus Redonensis) y buscó nuevas vías para la comprensión de la realidad.

Puede decirse que Olivi sistematizó y profundizó en los hallazgos e intuiciones de estos canonistas, al tiempo que seguía algunas sendas propuestas por Alejandro de Hales. Con ello no afirmamos, como Kirshner y Lo Prete⁶³, que la contribución oliviana sea menor, sino que –como ocurre en tantas ocasiones– tomó materiales ajenos y los reformuló de una manera bien articulada y renovadora.

Así pues, los conceptos de *usura*, *mutuum*, *ratio cambii*... fueron dispuestos de una forma ya acorde con las exigencias de la sociedad comercial. Olivi los examinó pensando en la posibilidad de un comercio dinámico, que entendiese la actividad mercantil en un sentido de cálculo de inversiones, algo que podía y debía ser visto como lícito, e incluso saludable para el bienestar de una comunidad.

2.1.3. La restitución

La tercera parte del tratado de Olivi está destinada a la restitución, entendida como el retorno del lucro o la ganancia indebida. Para comprender el

63 J. Kirshner y K. Lo Prete, “Peter John Olivi’s Treatises on Contracts of Sale, Usury, and Restitution: Minorite Economics or Minor Works?”, *Quaderni fiorentini* 13 (1984), pp. 233-286.

alcance de la misma, tenemos que plantearnos de nuevo qué sucedía según la teología y el derecho canónico cuando un mercader quería recibir un lucro por su actividad o cuando quería cobrar intereses por un préstamo. De acuerdo con el *Decreto* de Graciano o con la teología agustiniana (o incluso de orientación aristotélica), había que devolver ese beneficio inmoral (enriquecimiento indebido, voluntad usuraria...) por la necesidad de reparar el daño. Santo Tomás, por ejemplo, consideraba que la justicia conmutativa exigía una reintegración de ese beneficio⁶⁴.

Sin embargo, hemos visto ya que Olivi había mostrado que podía existir un beneficio justo para el mercader, un estipendio para su tiempo, esfuerzo y habilidad. También podía darse alguna contraprestación para el daño emergente, el lucro cesante y las responsabilidades que acaecían fuera del marco del contrato. Y era lícito asimismo prestar un dinero a quien lo necesitaba, dejando de invertirlo en otros fines que quizás podrían ser más rentables.

Por lo tanto, según Olivi, no tenían que exigirse restituciones por algo que no era ilícito. En los supuestos en que no había usura y el contrato era lícito, el beneficio también lo era y no había obligatoriedad de restituir nada. En cambio, en los casos en los que había un lucro desmedido, un interés excesivo, era obligatorio restituir. El franciscano fue examinando con detalle todos los problemas, es decir, qué y cuánto había que restituir, quién era el responsable de la restitución, a quién debía restituirse, si cabía la instantaneidad de la restitución o si esta podía ser demorada, o cuál era el lugar más adecuado para realizar la misma.

Todo ello llevó a Olivi a un examen casuístico de las diversas posibilidades, de acuerdo con los problemas planteados por la práctica cotidiana. Olivi tenía una particular sensibilidad por los problemas de los mercaderes de su región, tal y como puede verse en el manejo de algunos vocablos provenzales y la mención de instituciones de carácter consuetudinario. Estudió con detalle las costumbres y las soluciones ofrecidas por el derecho civil y canónico. Según el derecho civil, cuando excedía la mitad del precio justo, era manifiesto y

64 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II-II, q. 62 a. 1 co.: “Respondeo dicendum quod restituere nihil aliud esse videtur quam iterato aliquem statuere in possessionem vel dominium rei suae. Et ita in restitutione attenditur aequalitas iustitiae secundum recompensationem rei ad rem, quae pertinet ad iustitiam commutativam. Et ideo restitutio est actus commutativae iustitiae, quando scilicet res unius ab alio habetur, vel per voluntatem eius, sicut in mutuo vel deposito; vel contra voluntatem eius, sicut in rapina vel furto”.

notorio que el contrato se había realizado sobrepasando los límites de la justicia. En estos casos, según Olivi, tenía que haber una restitución, salvo que se hiciese por conciencia y voluntad expresa del defraudado.

En definitiva, Olivi limitó los casos de restitución a los que hubiese usura manifiestamente, y con ello operó de forma definitiva el cambio epistemológico en la teología moral, pues dejó de valorar *a priori* cualquier forma de lucro, beneficio e interés como formas de usura. Los mutuos, préstamos y restituciones no eran condenados de antemano, sino que era necesario un control moral de cada uno de estos actos jurídicos. Existían, en definitiva, formas lícitas, éticas y cristianas de actividad comercial, que fueron examinadas con detenimiento por el minorita provenzal, quien concluyó afirmando la necesidad de analizar caso por caso los diversos problemas.

2.2. La apuesta de Olivi

Algunos autores como Todeschini han ido mostrando, ya desde sus primeros trabajos, el cambio operado por Olivi en el pensamiento moral del siglo XIII⁶⁵, al favorecer una ética económica cristiana y una visión mucho más cercana a la praxis mercantil, que fue examinada desde entonces sin una actitud de rechazo, aunque siempre rigurosamente. En Olivi se encuentra esa postura realista, vitalista, del franciscano que quiere dar respuestas a la sociedad del momento⁶⁶.

2.2.1. La economía franciscana

Cabe preguntarse cómo se conjuga este *Tratado de los contratos* con el pensamiento oliviano. Podría parecer, de entrada, que los ideales de pobreza, *usus pauper* y mendicancia chocaban con la vindicación del lucro, del beneficio y del interés por parte del mercader. Uno podría esperar quizás que un franciscano de la vía más rigurosa se mostrase escandalizado ante la voluntad lucrativa de la pujante burguesía provenzal. Creemos que una de las claves para entender la compatibilidad y la coherencia del pensamiento de Olivi so-

65 G. Todeschini, “*Oeconomica franciscana II*. Pietro di Giovanni Olivi come fonte per la storia dell’etica economica medievale”, *Rivista di storia e letteratura religiosa* 13 (1977), pp. 461-494.

66 Un estado de la cuestión sobre la reciente bibliografía de la economía franciscana puede verse en V. Toneatto, “La richesse des Franciscains. Autour du débat sur les rapports entre économie et religion au Moyen Âge”, *Médiévales* 60 (2011), pp. 187-202.

bre la mendicancia y su apuesta por un mercader cristiano radica en la idea de la libertad⁶⁷.

Olivi quería que todos los cristianos viviesen una vida acorde con el Evangelio, si bien existían formas diferentes de hacerlo. Unos pronunciaban unos votos y otros no. Unos se alejaban voluntariamente del dinero, de la riqueza, del comercio, de la posesión y de la propiedad, mientras que otros tenían derecho a ello, sólo con las limitaciones impuestas por la Sagrada Escritura⁶⁸.

Algunos autores, como Bartoli y Piron⁶⁹, han remarcado la equiparación que se daba en Olivi entre voto y contrato: los religiosos emitían un voto que, desde entonces, pasaba a vincularles como si se tratase de un contrato. Los votos, al igual que los contratos, se presuponían hechos con libertad.

Por una cuestión de mera de honradez en el ejercicio de la libertad, si existían los religiosos que buscaban la “perfección evangélica”, para ser ejemplos de virtud cristiana, podían existir también los mercaderes cristianos que desarrollasen sus habilidades y destrezas en su profesión. Unos habían escogido libremente la pobreza y otros la posibilidad del lucro, a través del comercio. Con ello, Olivi consideró que el mercader era un profesional que, al igual que cualquier otro, podía aspirar a ser un buen cristiano⁷⁰.

Al contrario, desarrollando las ideas olivianas, podríamos decir que quienes actuaban de mala fe eran aquellos que, habiendo hecho voto de pobreza, buscaban la riqueza o censuraban el intento de lucro de quienes no habían formulado ese voto. Buena parte de los teólogos y los canonistas estaban afe-rrados a un inmovilismo económico que, según Pierre de Jean, era necesario repensar, pues exigían e imponían una actitud de renuncia clerical a quienes no habían emitido votos canónicos.

67 P. Nickl, “Libertas proprie non est nisi in voluntate. Libertà e soggettività in Pietro di Giovanni Olivi” en C. König-Pralong, O. Ribordy, T. Suarez-Nani (eds.), *Pierre de Jean Olivi. Philosophie et théologien*, pp. 355-368.

68 Véase la exposición general de V. Mäkinen, *Property Rights in the Late Medieval Discussion on Franciscan Poverty*, Leuven, Peeters, 2001, especialmente pp. 144-147.

69 M. Bartoli, “Olivi i el sacramento del potere”, *Bulletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 99/1 (1993), pp. 91-115 y S. Piron, “Vœu et contrat chez Pierre de Jean Olivi”, *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 16 (1996), online.

70 S. Piron, “Perfection évangélique et moralité civile. Pierre de Jean Olivi et l'éthique économique franciscaine” en B. Molina y G. Scarcia (ed.), *Ideologia del credito fra Tre e Quattrocento: dall'Astesano ad Angelo da Chivasso: atti del convegno internazionale (Asti, 2000)*, Asti, Centro di studi sui Lombardi e sul credito nel medioevo, 2001, pp. 103-143.

Olivi es, según Todeschini⁷¹, un ejemplo de visión franciscana del mercado y de la economía, según la cual la riqueza individual es un componente fundamental para el bien común. Se tenía que distinguir entre el mercader usurero –que quería acumular el dinero y los bienes, con una codicia y una avaricia insaciables– y el mercader diligente, que comerciaba y contribuía al florecimiento del bien común. En este sentido, Olivi no estaría en contra del nuevo “capitalismo” emergente, sino que era necesario establecer unos límites éticos para su desarrollo.

Había dos actitudes frente a la emergencia económica. Una era la de los clérigos que querían imponer una moral eclesiástica a los mercaderes, prohibiendo no sólo la usura y la especulación, sino directamente el lucro y el interés. Con ello, se censuraba en la práctica toda la actividad económica. Esta postura no reconocía al mercader como sujeto legitimado para llevar a cabo una actividad digna, sino que lo equiparaba al usurero. Otra era la que habían esbozado tímidamente algunos canonistas y que había sido desarrollada singularmente por Olivi, quien fue al encuentro de los problemas reales que tenían los mercaderes de su tiempo. En la obra de este franciscano de Béziers se encontraba la actitud valiente de querer comprender la realidad comercial y de no querer clericalizar a la sociedad civil.

Suum cuique tribuere: el mercader tenía que ejercer como mercader y el clérigo como clérigo. Se daba cumplimiento al aquel antiguo adagio: *non debet clericus mercatoris officium exercere*, que ha revestido diversas formulaciones. Por ello, Olivi fustigaba especialmente a los clérigos que querían mercader, acumular honores, cargos y prebendas. Estaba, así pues, en contra de los religiosos que querían “vivir en el siglo”. En definitiva: en una sociedad cristiana cabían mercaderes y religiosos, aunque todos con sus respectivas obligaciones y deberes para con el bien común.

Hay que recalcar que Olivi, como hijo de su tiempo, consideraba que los religiosos, al cumplir los votos que habían formulado, vivían el cristianismo de forma más perfecta que los mercaderes. La innovación residía en la consideración de éstos, que debía trastocarse desde la crítica acerba hasta llegar a una valoración positiva y efectiva de su labor.

En definitiva, en vez de estar a la defensiva, Olivi, pertrechado de algunas intuiciones de los canonistas y teólogos de las generaciones inmediatamente anteriores, salió al encuentro de los mercaderes y consideró que su actividad

⁷¹ Véase G. Todeschini, *Ricchezza francescana: dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologna, Il Mulino, 2004.

era, en principio, legítima y digna. Le dio la vuelta al argumento que había sido dominante hasta entonces: en vez de considerar negativamente el comercio, tenía que verse con buenos ojos, pues era necesario para la sociedad. Esa idea de la utilidad social, esbozada por Alejandro de Hales, y afirmada por Olivi, fue adoptada casi de inmediato por Escoto y por muchos otros franciscanos⁷². No hay duda en afirmar que, tras la muerte de Pierre de Jean, muchas de estas ideas –procedentes del acervo franciscano, y repensadas por Olivi– permanecieron en el seno de la Orden, especialmente en la Corona de Aragón⁷³, muy activa a la sazón intelectual y económicamente.

Asimismo, en un sentido netamente teológico, Todeschini ha ligado la actividad económica con la economía teológica de la salvación. Cristo, que expulsó a los mercaderes del tiempo, compró la salvación de la humanidad pagando con su propia vida corporal⁷⁴. En el Evangelio se hallaban las raíces de esta verdadera “economía”. Para distinguir entre la verdadera y evangélica, y la falsa y usuraria se tenía que entrar, según Olivi, en las mismas entrañas del tráfico mercantil.

Con ello, se invirtió la carga de la prueba: en principio había que admitir que la actividad mercantil era positiva, aunque se tenía que examinar caso por caso si existía usura o algún límite moral para el desempeño de la misma. A partir de entonces, el teólogo tomaba la delantera al canonista en el tema de los contratos y se arrogaba la función de examinar cada uno de los tipos contractuales para calificarlo moralmente.

2.2.2. ¿Una vía truncada?

El pensamiento de Olivi, por mor de los hechos y condenas posteriores a su muerte, penetró de manera indirecta en la teología tardomedieval. Sin embargo, la vía oliviana acabó siendo, a la postre, la senda de la escolástica moderna. Al final, después de importantes mediaciones, su intuición acabó imponiéndose. Por circunstancias ajenas a su voluntad, su destacada contri-

72 G. Ceccarelli, “Il *Tractatus de contractibus* di Olivi...”, pp. 248-250.

73 P. Evangelisti, “Da Guillem Rubió a Joan Bassols. L’eredità di Olivi nei territori iberici”, en AAVV, *Pietro di Giovanni Olivi frate minore*, pp. 441-481.

74 G. Todeschini, “I vocabolari dell’analisi economica fra alto e basso medioevo: dai lessici della disciplina monastica ai lessici antiusurari (X-XIII sec.)”, *Rivista storica italiana*, 110/3 (1998), pp. 781-833. Véase también S. Masolini, “Note per una lettura del ‘*Tractatus de contractibus*’ di Pietro di Giovanni Olivi” en A. Rodolfi (ed.), «*Ratio practica*» e «*ratio civilis*». *Studi di etica e politica medievali per Giancarlo Garfagnini*, Pisa, ETS, 2016, pp. 171-187.

bución a la filosofía y a la teología casi nunca fue reconocida, como veremos en el apartado siguiente.

Del *Tratado de los contratos* de Olivi hasta el voluminoso *De contractibus* de Pedro de Oñate mediaban tres siglos y toda una metamorfosis de la teología moral que ha sido analizada, entre otros, por Wim Decock⁷⁵. El itinerario no fue lineal y, en él, no sólo intervinieron los problemas entre los franciscanos y el papado, muy estudiados, sino también los equilibrios de poder entre teólogos y canonistas en los siglos XIII y XIV, tema que aún es bastante desconocido.

Resulta notorio que, en la primera mitad del siglo XIII, el derecho canónico había tenido un desarrollo más intenso que la teología. O, mejor dicho, gracias a la contribución de Ramon de Penyafort, el Hostiense, y otros, el derecho canónico había tomado auténtica carta de naturaleza como saber autónomo. Las *Decretales* y la *Summa de poenitentia et matrimonio* (y otros pequeños tratados y glosas a las mismas *Decretales*) ofrecieron ya un conjunto suficientemente significativo de textos jurídicos como para establecer ya su independencia metodológica con respecto de la teología. E incluso los canonistas fueron más allá: pudieron arrogarse la libertad de entrar en cuestiones morales.

Alain Boureau⁷⁶ reflexionó sobre la imbricación del derecho y de la teología en el siglo XIII: parecía que Pedro Lombardo y Graciano eran hijos de una misma madre. Hay que observar también que la pléyade de canonistas que florecieron entre 1180 y 1250 no sólo potenciaron con sus glosas el desarrollo del derecho de la Iglesia, sino algo mucho más importante: fueron también lectura obligatoria y punto de referencia para los teólogos. Así como el *Decreto* y el *Libro de las Sentencias* son dos centones de textos variopintos, lo cierto es que la compilación y reflexión de Ramon de Penyafort y otros canonistas permitieron, durante la primera mitad del siglo XIII, un desarrollo del derecho canónico mucho más elaborado que el que ofrecía la teología moral a la sazón.

Aún no se ha meditado excesivamente sobre qué hubiera pasado si el derecho canónico no se hubiese desarrollado tanto en ese período. ¿Se hubiera trazado en la misma dirección la obra de Buenaventura, de Enrique de Gante, o de Tomás de Aquino? Es posible que sobre temas morales estos grandes

⁷⁵ W. Decock, *Theologians and Contract Law. The Moral Transformation of the Ius Commune (ca. 1500-1650)*, Leiden-Boston, Martinus Nijhoff Publishers, 2013.

⁷⁶ A. Boureau, "Droit et théologie au XIII^e siècle", *Annales, E.S.C.* 47 (1992), pp. 1113-1125.

teólogos hubiesen podido pensar con menos ataduras canónico-legales. Sin duda, todos estos autores escribieron teniendo muy en cuenta el derecho canónico y, en no pocos casos, matizando sus soluciones.

Olivi es un claro exponente de esta generación áurea de filósofos-teólogos que brilló en la segunda mitad del siglo XIII. Así como en la primera mitad de la centuria habían descollado Alejandro de Hales, Alberto Magno y otros, lo cierto es que el impulso de sus discípulos y seguidores (Tomás de Aquino, Escoto...), especialmente al compás de la recepción definitiva de la obra aristotélica, superó en mucho las aportaciones de los maestros.

Puede decirse que, en proporción, el derecho canónico hacia 1240 había recibido un desarrollo doctrinal semejante al que la filosofía y la teología tendrían sólo al final de la centuria, una vez asumida toda la obra de Aristóteles, que tuvo que ser contrastada con la sistematización de los cánones y sus glosas. Y, con las grandes obras teológicas, empezó la teologización (o moralización, en tanto que áreas convergentes) del derecho canónico, que estuvo en la base de no pocas controversias acaecidas en el último tercio del siglo XIII y en el primero de la centuria siguiente.

Asimismo, los teólogos que florecieron entre 1250 y 1300, que tenían su propia querella con los maestros de artes y filósofos, se encontraban ante la necesidad de reconquistar un espacio intelectual que los canonistas (les) habían ocupado. Ante la falta de soluciones concretas en la obra de Pedro Lombardo, y para dar respuesta a los problemas prácticos, eran los canonistas quienes habían tomado la avanzadilla, ocupándose de materias morales.

Para revertir esa situación, los teólogos tuvieron que hacer equilibrios: en no pocas ocasiones Santo Tomás corrigió con delicadeza a Graciano y tuvo que ir con mucho cuidado para no oponerse a su correligionario Raimundo de Penyafort, o a la pléyade de comentaristas que cada vez querían extender sus razonamientos a otras cuestiones. El Aquinate, al igual que San Buenaventura o el propio Olivi, estaba convencido de la supremacía de la teología sobre el derecho canónico, una disciplina que había crecido obedeciendo más a cuestiones de oportunidad eclesiástica que de profundidad epistemológica.

La revolución del descubrimiento de Aristóteles ocupaba ya a muchos teólogos, encargados de cristianizarlo. Otros, como Olivi, mostraban sus reservas ante este proyecto y se lanzaban a cuestiones igualmente urgentes y más prácticas para la sociedad, con un pie en la tradición y otro en el futuro. La idea de Olivi fue seguida oficiosamente por muchos teólogos, aunque puede decirse que las crisis espirituales y el anquilosamiento escolástico del siglo

XIV favorecieron de nuevo el predominio fáctico de los canonistas, especialmente en Aviñón.

La condena de Olivi, como hemos indicado antes, obedeció más a unas causas político-eclesiales que meramente filosóficas o teológicas. El ajuste de cuentas con los espirituales y la necesaria reafirmación del papado obligaron a ello. El minorita provenzal hubiera podido ser, abierta y públicamente, el punto de referencia en el marco de la teología moral y, su *Tratado de los contratos*, devenir el punto de partida ineludible para la construcción de una teología de los contratos.

La moderna crítica textual ha mostrado la presencia de las ideas de Olivi en la obra de muchos autores de los siglos XIV y XV. Las ideas olivianas fueron recogidas por Gerald Ot⁷⁷, Eiximenis⁷⁸, San Bernardino de Siena, San Antonino de Florencia... Son muchos los autores influidos, aunque ninguno de ellos le citó por miedo a la interdicción que pesaba sobre su lectura del Apocalipsis.

A pesar de todo, la vía de Olivi no fue una senda truncada. Es cierto que durante los siglos XIV y XV, de decadencia escolástica, permaneció más deslucida y su influencia fue deliberadamente más sinuosa. Sin embargo, cuando empezó la segunda escolástica se transitó por el itinerario marcado por el minorita de Béziers. Wim Decock⁷⁹ ha puesto a Olivi en la cabeza de este derecho de contratos que floreció en los siglos XVI y XVII, y que permitió que la teología moral reconquistase definitivamente el espacio que había cedido a canonistas (y legistas) en el siglo XIII.

Antes hemos indicado que Olivi había otorgado a los teólogos el papel de examinar la moralidad de cada uno de los contratos. Con ello se daba carta de naturaleza a la casuística y se ponía al teólogo moralista por encima del canonista como supervisor definitivo de cualquier contrato. Escribió Decock que “el derecho privado, y el derecho de contratos en particular, permitieron

77 G. Ceccarelli y S. Piron (eds.), “Gerald Odonis’ Economics Treatise”, *Vivarium* 47 (2009), pp. 164-204.

78 C. Mancinelli, “La influencia del ‘Tratado sobre contratos’ de Olivi en el ‘Tractat de avaricia’ de Eiximenis: un ejemplo de circulación de la moral económica en el mediterráneo” en L. Gallinari y F. Sabaté (eds.), *Tra il Tirreno i Gibilterra. Un Mediterraneo ibérico?*, Cagliari, Istituto di Storia dell’Europa Mediterranea, 2015, pp. 99-135 y también X. Renedo Puig, “Trois références à Pèire Joan Oliu dans le *Premier del Crestià* de Francesc Eiximenis”, *Oliviana* 5 (2016), online.

79 W. Decock, “La moral ilumina al derecho común: teología y contrato (siglos XVI y XVII)”, *Derecho PUCP: Revista de la Facultad de Derecho*, 73 (2014), pp. 513-533, especialmente, p. 517.

a los teólogos elaborar una arquitectura jurídica de la vida cristiana al servicio de la jurisdicción del fuero de la conciencia⁸⁰”.

Los teólogos moralistas consideraban que debían examinar todos los contratos, por la fuerza coercitiva que tenían sobre el fuero interno. De ahí que las reprobaciones que pudieran tener fuesen comunicadas también al fuero externo. Por eso, los teólogos como Suárez, Lessius o Gibalin tenían que preocuparse –como había hecho Olivi– por saber derecho positivo y establecer un filtro moral para el mismo. Por esa razón, los teólogos afirmaron que las leyes civiles y el fuero externo tenían que establecerse de conformidad al derecho natural y a la jurisdicción del fuero interno.

La teología moral moderna, emancipada metodológica y temáticamente del resto de los saberes teológicos, terminó controlando el alcance ético de los contratos. Al final, así pues, la senda de Olivi fue el camino de la escolástica moderna. Más de uno lo tuvo en cuenta, pero muy pocos le citaron. Cabe preguntarse qué se decía de Olivi en aquellos siglos de caída, auge y decadencia de la escolástica. Para redondear esta exposición, veamos cuál fue su recepción en los libros impresos.

3. *La fortuna de Olivi*

“L’histoire de la réception des œuvres d’Olivi et de sa postérité intellectuelle à l’époque moderne est un terrain encore peu fréquenté⁸¹”. Estas palabras de Warren Lewis y Sylvain Piron muestran la necesidad de preguntarse por los autores que se referían a Olivi y por saber qué decían de él durante la época dorada de la teología de los contratos.

Tiziana Suarez-Nani⁸² apuntó algunos datos nuevos para la recepción de Olivi en el siglo XIV, si bien aún no conocemos bien su transmisión. La circulación de manuscritos de diversas obras de Olivi hizo que en Venecia se publicase un conjunto de quodlibetales y textos polémicos en 1505⁸³. Sin embargo,

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ W. Lewis y S. Piron, “Chez Daniel Pain, Amsterdam, 1700”, *Oliviana* 2 (2006), online.

⁸² T. Suarez-Nani, “Notes pour l’histoire de la réception de Pierre de Jean Olivi” en C. König-Pralong, O. Ribordy, T. Suarez-Nani (eds.), *Pierre de Jean Olivi. Philosophe et théologien*, pp. 327-353.

⁸³ *Quodlibeta Petri Joannes Provenzalidis doctoris solennissimi ordinum minorum, Venetiis*, [L. Soardi, 1505].

el silencio sobre su obra entre el comienzo y el final de la centuria fue mayoritario. Es cierto que la memoria de Olivi y la de su obra circularon más en secreto que en textos impresos, pero también algunos autores hicieron importantes alusiones en sus escritos escolásticos, como Alfonso de Castro, quien discutió las opiniones de Olivi sobre el alma y escribió: “Petrus Iohannis, qui multos errores abbatis Ioachim (de quod postea dicemus) suscitavit⁸⁴”.

La problemática del alma racional en Olivi dio para varios comentarios en textos filosóficos a lo largo de las centurias, como por ejemplo el tratado de Benedetto A. M. Casali⁸⁵ en el curso escolástico para los servitas, escrito según la opinión de Enrique de Gante. La historia de la –escasa y problemática– recepción de Olivi en la escolástica aún es una tarea por hacer. Con lo que diremos seguidamente, el lector interesado tendrá algunos puntos de apoyo.

Procediendo cronológicamente hay que destacar que el gran problema en torno a Olivi, como en muchos otros casos semejantes, procedía de la opinión vertida por el dominico Nicolau Eimeric en el *Directorium inquisitorum*, obra en la que Pierre de Jean era calificado de “heresiarca caput begardorum⁸⁶” y en la que se daba cuenta de todos sus pretendidos errores. Las ideas de Eimeric (al igual que sucedía con Llull, Arnau de Vilanova...) condicionaron enormemente la recepción de Olivi, que ya había sido objeto de controversia por parte de sus seguidores (Ubertino y Clareno) y sus detractores (especialmente, Vital du Four), quienes dejaron por escrito sus posturas, que fueron a menudo descontextualizadas.

Sin embargo, los propios franciscanos, intentando reconstruir su historia, hicieron un esfuerzo por combatir la visión distorsionada del *Directorium*, que fue reeditado por Francisco Peña en 1578. Tal vez la obra más representativa del afán por rehabilitar a Olivi desde un punto de vista historiográfico fue la crónica de Fr. Marcos de Lisboa. En su traducción castellana podemos leer:

“En este capitulo se trato de las contenciones, o diferencias que auian passado y estauan en pie entre los frayles de la provincia de Provença de las quales era el principal o la fuente el venerable varon fray Pedro Juan Oliui de la mesma prouincia. Este varon siendo

84 A. de Castro, *Aduersus omnes haereses libri XIII*, Parisiis, Apud Iohannem Maheu, 1543, p. 32v.

85 B. A. M. Casali, *Cursus philosophicus ad mentem doctoris solemnibus Henrici De Gandavo ordinis servorum B.M.V. digestus*, Parmae, typis Pauli Montii, 1715, p. 510.

86 *Directorium inquisitorum F. Nicolai Eymerici ordinis praed. Cum commentarijs Francisci Pegnae sacrae theologiae ac iuris utriusque doctoris*, Romae, in aedibus Populi Romani, 1587, p. 281.

de edad de doze años fue offrecido de sus padres a la orden de san Francisco en el conuen-to de Biterris o Biters año del Señor de mil y doscientos y cincuenta y nueue. Y de quan gran feruor de espiritu y aceptacion delante de Dios fue parece claro no solamente por sus muchas virtudes y doctrina mas por lo que dixo a los frayles estando en el vltimo trance de su vida que toda su ciencia la auia recibido infundida de Dios: y que una vez a la hora de tercia fue dotado y alumbrado del Señor. Mas delante de los hombres fue muy aspero y graue en sus costumbres y palabras, y de gran sufficiencia y fama por todo el mundo. Fue grandissimo zelador de la pobreza y de toda virtud y tuuo espiritu de prophecia⁸⁷.

En definitiva, Olivi fue un modelo de virtud franciscana, seguido por muchos frailes. Se indica asimismo que escribió libros de gran importancia y, entre ellos, Fr. Marcos subrayó su *Postilla sobre el Apocalypsis*. Sin embargo, algunos “imponiendo muchas cosas falsas a su doctrina hicieron que fuese reprouada⁸⁸”, hasta su rehabilitación por parte de Sixto IV, quien concedió a los frailes que la leyesen y la estudiasen porque

“...ninguna cosa contraria a la fe catholica ni a la doctrina de la santa madre yglesia se contenia en ella, la qual doctrina no fue defendida hasta entonces porque uiese en ella alguna falsedad, sino por defecto de los lectores o muy afficionados o muy contrarios al autor della y a lo contenido en aquellos libros⁸⁹”.

Es decir: la obra de Olivi no contenía errores ni era herética en absoluto. Lo que ocurría es que hubo lectores muy aficionados (a saber, sus seguidores, entre los que cabe suponer a Ubertino da Casale y a Angelo Clareno) y otros muy contrarios (Eimeric y los inquisidores) que exageraron el contenido de la misma. De ahí que hubiese resultado problemática.

Esta obra de Fr. Marcos de Lisboa, elaborada con materiales procedentes de diferentes provincias y custodias, fue traducida a diversas lenguas (español, italiano, francés) y resultó una base importante para la futura historiografía franciscana, aunque tal visión no pasó a ser canónica, tal y como puede verse en la interpretación más bien distante que de Olivi dio en su historia de la Orden⁹⁰ Pietro Ridolfi, franciscano conventual y obispo, quien hizo una

87 M. de Lisboa, *Parte segunda, de las Chronicas de los frayles Menores, y de las otras ordenes, segunda y tercera, instituydas en la yglesia, por el sanctissimo padre San Francisco*, Alcalá de Henares, Andres de Angulo, 1577, p. 134v.

88 *Ibidem*, p. 135v.

89 *Idem*.

90 P. Ridolfi, *Historiarum Seraphicae Religionis libri tres*, Venetiis, Apud Franciscum de Francisciis senensem, 1586, pp. 184, 327v, 331.

interpretación de corte más institucional. Sin embargo, influyó en otros escritos de historiografía franciscana, como la *Athenae orthodoxorum sodalitii Franciscani*⁹¹, de Willot, y también en obras no franciscanas, como la Crónica de los canónigos regulares de Windesheim, publicada en el siglo XVII⁹².

Hubo, así pues, dos posturas en el seno del franciscanismo del siglo XVI: una tendente a rehabilitar a Olivi, y otra más agridulce, porque era menos condescendiente con las posturas de los espirituales, y con toda la querella que los propios franciscanos sostuvieron en torno a la pobreza, y que tanto afectó a sus relaciones con el papado.

Los dominicos dieron una visión generalmente negativa de Olivi. Muy pocos le trataron con ecuanimidad, como sí hizo san Antonino de Florencia (quien, por otra parte, conocía el *Tratado de los contratos* y se servía libremente de él) en su *Chronicorum opus, in tres partes diuisum*⁹³. En la *Historia general de Sancto Domingo*, de Hernando de Castillo, texto también traducido a diversos idiomas, se hurgó en aquella herida del disenso entre los propios franciscanos: “Leuantose en su tiempo la mas que cruel batalla de fray Vbertino de Casali fray Reymundo Gaufreri y fray Pedro Oliui con otros muchos de su vando, que no se con que zelo tomaron a pechos hacer guerra a todos los frayles de su orden...”⁹⁴, idea repetida por Fr. Pedro de Álava⁹⁵, provincial de los franciscanos de Castilla, que aceptó esta idea tan difundida.

Entrando ya de lleno en el siglo XVII, en un sentido bibliográfico, Olivi ocupó un lugar destacado en *Scriptores ordinis minorum* de Wadding⁹⁶, aunque también en obras de autores católicos como Fabiano Giustiniani⁹⁷ (refe-

91 H. Willot, *Athenae orthodoxorum sodalitii Franciscani*, Leodii, Excudebat Arnoldus à Coursvveremia, 1598, p. 302, “PETRUS IOANNIS OLIVI DE BITVRIS, ex castro Semicani Custodiae Narbonae, vir magnae prorsus subtilitatis et eruditionis, Baccalaureus formatus”.

92 J. Busch, *Chronicon canonicorum regularium ordinis S. Augustini capituli Windesemensis*, Antvuerpiae, apud Petrum ad Johannes Belleros, 1621, pp. 50-51.

93 Antonini, *Chronicorum opus, in tres partes diuisum*, Lugdunum, ex officina Iuntarum, et Pauli Guittii, 1586, p. 782.

94 H. de Castillo, *Segunda parte de la Historia general de Sancto Domingo, y de su Orden de Predicadores*, Valladolid, por Diego Fernandez de Cordoua, 1592, p. 47v.

95 P. de Ávila, *Dotrinal satisfatorio de los frayles menores de la regular Obseruancia del Serafico Padre S. Francisco*, Madrid, por Luis Sánchez, 1601, p. 299.

96 L. Waddingus, *Scriptores ordinis minorum*, Romae, Ex Typographia Francisci Alberti Tani, 1600, pp. xxix, xxxi y otras.

97 F. Giustiniani, *Index uniuersalis alphabeticus materias in omni facultate consulto pertractatas*, Romae, ex Typographia Reuerendae Camerae Apostolicae, 1612, pp. 3 y 49.

rente a las obras bíblicas) o reformados como Georg Draud⁹⁸. Citemos también como curiosidad a Melchior Goldast, que editó varias obras que hacían referencia a la superioridad del Imperio sobre el papado en su *Monarchia S. romani Imperii*⁹⁹. De ahí, que escogiese el *Dialogus de potestate imperiali et papali*¹⁰⁰ de Ockham, que –como es sabido– refutaba explícitamente las doctrinas de Olivi sobre el poder temporal y espiritual del Papa.

Retomemos cronológicamente la vindicación oliviana en la historiografía franciscana. La visión de las doctrinas de Pierre de Jean en la obra de Fr. Antonio Daza, cronista de la Orden, supuso una rehabilitación en toda regla de las doctrinas de Olivi y una impugnación de la interpretación de Eimeric, ligado al problema de la interpretación del *Apocalipsis* y a la condena que se había hecho de su *Postilla*:

“Restanos ahora responder a Nicolao Emerich, que dize, ser error de Pedro Iuan Oliui condenado por el Papa Iuan Vigesimo Segundo en su Extrauagante, *Gloriosa Ecclesia, tit. de religiosis domibus*, dezir que nuestro Padre San Francisco sea aquel Angel contenido en este lugar del Apocalipsi.

A lo qual se responde, que no es assi, sino muy al reues, porque la proposicion de Pedro Iuan Oliui, que Nicolao Emerich condena (si es cierto que fuese suya, de lo qual ay mucha duda entre los autores) porque Iuan Vigesimo Segundo no le toma en la boca en la dicha Extrauagante, sino a vn Iacobo de Ceba (que según algunos) fue cabeça de los hereges Begardos, y Fratricelos, o de la pobre vida, que fingian ser de la tercera regla de san Francisco¹⁰¹”.

Para revisar la historiografía franciscana, especialmente tras la asunción de la continuación de los *Annalium ecclesiasticorum* por parte de Bzowski, Wadding y su coterráneo Anthony Hickey (con el pseudónimo Dermicius Thadaeus) escribieron trabajos que recopilaban la información anterior y la contrastaban con las fuentes y otros trabajos eruditos. De Hickey hay que

98 G. Draud, *Bibliotheca classica siue catalogus officinalis*, Francofurti, apud Nicolaum Hoffmannum, 1611, p. 219.

99 M. Goldast, *Monarchia S. Romani Imperii, sive Tractatus de jurisdictione imperiali seu regia et pontificia seu sacerdotali*, Francofordiae, Typis Nicolai Hoffmani, 1614, p. 427.

100 G. de Ockham, *Dialogo sul papa heretico*, ed. bilingüe de A. Salerno, Milano, Bompiani, 2015, p. 156.

101 A. Daza, *Historia de las llagas de nuestro serafico padre san Francisco, colegida del martirologio y breuiario Romano; y de treinta bulas de diuersos sumos pontifices, y de dozientos autores, y santos*, Madrid, Luis Sanchez, 1617, p. 13v.

destacar su *Nitela Franciscanae religionis*¹⁰², en la que intentó un examen equilibrado de toda la historiografía y culpó a Eimeric y a sus seguidores de excesos contra Olivi. Más información si cabe proporciona Luke Wadding en sus *Annales Minorum*. Tras repasar la vida y las circunstancias de Olivi, consultando todos los autores y los datos posibles, concluyó que no era herético:

“Hoc ipso anno quinquagenarius mortuus est, sepultusque honorifice Narbonae. Inuidia et malevolentia aduersariorum traductum; necnon ob multam ignorantiam adque pertinaciam eorum, qui se illius iactabat sequaces infamatum, inde euidentius colligitur, quod toties an aemulis vocatus in iudicium, semper indemnis euaserit, neque à Pontifice Nicolao IV qui eius gesta et doctrinam iussit examinari, neque in plenis comitiis generalibus Ordinis, in quibus diligenter eius causa fuerat discussa, grauem aliquam reportarit sententiam¹⁰³”.

Las conclusiones de Wadding no fueron compartidas por todos. Muchos siguieron aferrándose a las críticas vertidas por Eimeric. Por ejemplo, el prelado François du Bosquet, coteráneo de Olivi, refiriéndose a Juan XXII, escribió que había reprobado y condenado

“...quodam pestiferam postillam fratris Petri Iohannis de Sirinhano Diocesis Bitterrensis, de Ordine fratrum Minorum, continentem dogma pestiferum, et articulos erroneos, et haereticos, è qua sumebat fomentum Secta quaedam pestifera illorum qui Beguini vulgariter appellantur¹⁰⁴”.

Tampoco los resúmenes de los Concilios¹⁰⁵ eran muy favorables a Olivi, aunque con el tiempo se fue despertando cada vez más el interés de los teólogos y los canonistas por sus doctrinas. Por ejemplo, el jesuita Theophile Ray-

102 [A. Hickey], *Nitela Franciscanae religionis, et abstersio sordium quibus eam conspurcare frustra tentauit Abrahamus Bzouius*, Lugduni, sumptibus Claudij Landry, 1627, especialmente pp. 331-337.

103 L. Wadding, *Annales Minorum: in quibus res omnes trium ordinum a S. Francisco institutorum ex fide ponderosius asseruntur*, Lugduni, sumptibus Claudij Landry, 1628, p. 694.

104 F. Bosquet, *Pontificum romanorum qui, e Gallia oriundi, in ea sederunt historia ab anno Christi MCCCXV ad annum MCCCXCIV*, Parisiis, apud Sebastianum Cramoisy, 1632, p. 28.

105 F. Longo, *Summa Conciliorum omnium*, Parisiis, Sumptibus Viduae Petri Chevalier, 1645, p. 85.

naud le citó en la exégesis de un pasaje bíblico¹⁰⁶ y censuró su opinión según la cual el Papa, aún en caso de necesidad, no podía mandar a los religiosos al combate¹⁰⁷. En un sentido más crítico, le mentó el dominico Angelo Paciuchelli en sus *Lezioni morali sopra Giona profeta*¹⁰⁸, o de forma más laudatoria el franciscano François Quaresmius¹⁰⁹.

En la edición de 1653 del *Martyrologium Franciscanum* de Arthur du Moustier se mentó a Olivi en la festividad del 6 de mayo, con el rango de Beato. Cabe señalar que en la edición de 1638 de dicha obra no aparecía, por lo cual podemos considerar que desde entonces se habían hecho considerables esfuerzos por rehabilitar la figura de Olivi y su obra. En la edición de 1653 leemos: “Beati Petri Ioannis Oliui Confessoris, vita, et eruditione praeclari; qui zelo Regularis obseruantiae plenus, et spectabili patientia in tribulationibus probatus, prefectum opus est consecutus, Christi coheres factus¹¹⁰”. Esta obra contenía asimismo un resumen de la bibliografía sobre Olivi (la que hemos comentado aquí y algunas obras más en la misma dirección).

A mediados del siglo XVII, Olivi estaba, al parecer, plenamente rehabilitado en las diversas ramas de la Orden Franciscana. Apareció citado como “doctissimus vir¹¹¹” en una obra de Dernoye. Décadas más tarde, en el *Leggendario francescano*, de Benedetto Mazzara, en la fecha de 6 de marzo hallamos la “Vita del Venerabile Padre Fra Pier Giovanni Olivi¹¹²”, una biografía de varias páginas en la que se indica que “quanti ne parlano senza passione lo chiamano huomo segnalato in Santità, e Dottrina. Chiara proua di ciò è l’essere stato chiamato in giudizio tante volte, sempre come innocente se ne riuscì¹¹³”.

106 T. Raynaud, *Hoplothea contra ictum calumniae*, Lugduni, sumptibus Philippi Borde, Laurentii Arnaud, et Claudii Rigaud, 1650, p. 524.

107 T. Raynaud, *Ascetica*, Vol. 17, Lugduni, sumptibus Horatii Boissat et Georgii Re-meus, 1665, p. 220.

108 A. Paciuchelli, *Lezioni morali sopra Giona profeta*, Vol. 2, Firenze, Amadore Massi, 1650, p. 534.

109 F. Quaresmius, *De sacritissimis D.N. Iesu Christi quinque vulneribus*, Venetiis, sumptibus Sebastiani Combi, et Ioannis Lanou, 1652, p. 121.

110 A. a Monasterio, *Martyrologium Franciscanum*, Parisiis, apud Edmundum Cou-terot, 1653, p. 100.

111 B. Dernoye, *Medulla S. Evangelii per Christum dictata S. Francisco in sua sera-phica regula*, Antuerpiae, apud Petrum M. Bellerum, 1657, p. 415.

112 B. Mazzara, *Leggendario francescano*, Vol. 1, in Venetia, appresso Bartolomeo Tramontino, 1676, pp. 332-337.

113 *Ibidem*, p. 336.

Los cambios historiográficos se notaron en otras obras ajenas al franciscanismo. Por ejemplo, César-Egasse du Boulay¹¹⁴ hizo caso a Wadding en su historia de la Universidad de París, liberándole de toda sospecha de herejía, al igual que en la *Concordia chronologica* de Philippe Labbé¹¹⁵. Con todo, los *Anales Ecclesiastici*, aún en la época de Odorico Renaldi¹¹⁶, siguieron la historiografía tradicional e incluso Louis Moréri¹¹⁷, pese a contrastar los datos de Wadding, se mostró más bien comedido en su valoración de Olivi.

Como muestra del interés de Olivi para los canonistas, citemos un texto de Manuel González Téllez, catedrático de Vísperas que fue de la Universidad de Salamanca, en el que examinaba las doctrinas de Olivi en sus comentarios a las Decretales¹¹⁸, al tratar la misma cuestión que había interesado a Raynaud:

“Quarum rationum breuiculum confecit Petrus Ioannes Oliu, Ordinis Minorum, quodlibet 1, quaest. 19. Si ergo clerici fui status immemores, contra tot Ecclesiae leges militiae nomen dederint, ac bellum gerere, seu in eo pugnare praesumpserit, variis poenis afficiuntur”.

En otras obras, como el *Hierolexicon* de Domenico Magri¹¹⁹, o la vida de los papas y cardenales de Alfonso Chacón, revisada por Oldoini¹²⁰, se mantuvo la visión tradicional, que vinculaba a Olivi con los errores de los beguinos y begardos.

Una contribución muy destacada fue el informe de la comisión de teólogos que habían examinado la *Lectura super Apocalypsim* en 1318, que reproducía sesenta artículos juzgados como heréticos o temerarios. Dicho documen-

114 C. U. du Boulay, *Historia Universitatis Parisiensis*, Vol. 3, Parisiis, apud Franciscum Noel, 1666, p. 535.

115 P. Labbei, *Concordia chronologica*, tom. III, Parisiis, e Typographia Regia, 1670, p. 132.

116 O. Rinaldi, *Annales ecclesiastici ex tomis octo ad unum pluribus auctum redacti*, Romae, ex typographia Varesij, 1667, p. 489.

117 L. Moreri, *Le grand dictionnaire historique*, Lyon, Iean Girin et Barthelemy Riviere, 1674, p. 1000.

118 E. Gonzalez Tellez, *Commentaria perpetua in singulos textus quinque librorum Decretalium Gregorii IX*, Vol. 5, Lugduni, Sumptibus Laurentii Arnaud et Petri Borde, 1693, p. 287.

119 D. Magro, *Hierolexicon sive sacrum dictionarium*, Tomus I, Romae, Sumptibus Pontii Bernardon, 1677, p. 75.

120 A. Ciaconii, *Vitae, et res gestae pontificum Romanorum*, Tomus IV, Romae, cura, et sumptib. Philippi et Ant. de Rubeis, 1677, *ad indicem*.

to vio la luz en el primer tomo de la *Miscellanea*¹²¹ del historiador y erudito Étienne Baluze, profesor de derecho canónico en el College Royal. Había extraído la documentación del Archivo arzobispal de Narbona y constituyó un escrito muy revelador, que atrajo nuevas polémicas en torno a la figura de Olivi. De hecho, el propio Baluze volvió a mentar el documento en su *Vitae paparum Avenionensium*¹²².

La aportación de Baluze resultó muy grata para la historiografía dominicana, tal y como puede verse en la obra de Noël Alexandre, quien, en su *Selecta historiae ecclesiasticae capita*, dedicó un capítulo a “De erroribus Petri Johannis Olivi¹²³”, transcribiendo de nuevo parte de la documentación que Baluze había sacado a luz. Confrontó la *Postilla seu Commentario in Apocalypsim* con la visión que habían dado Wadding y Odorico Rinaldi, concluyendo que Olivi había sido herético y formalmente condenado por la Iglesia, tal y como podía verse en la documentación que Baluze había puesto en conocimiento de todos.

En la historiografía y en la teología franciscana de los años siguientes hallamos un cierto enfriamiento en cuanto a las proclamas de virtud y santidad de Olivi, quizás como fruto de la publicación de la obra de Baluze. Citemos el ambicioso proyecto del *Orbis Seraphicus*¹²⁴, obra en que mentó varias veces a Olivi, sin demasiado entusiasmo, mientras que Fulgentius Bottens¹²⁵ le incluyó, sin ambages, entre los herejes. Otros manuales franciscanos¹²⁶ alistarón también a Olivi entre los herejes, si bien indicando que Wadding había dicho que estaba exento de cualquier duda.

La cuestión acabó interesando a la teología y a la historiografía protestante. Desde que Baluze publicó la documentación, hubo una cierta inquietud acer-

121 S. Baluzii, *Miscellaneorum liber*, Vol. 1, Parisiis, Excudebat Franciscus Muguet, 1678, pp. 213-287.

122 S. Baluzius, *Vitae paparum Avenionensium*, Parisiis, apud Franciscum Muguet, 1693, p. 167.

123 N. Alexandro, *Selecta historiae ecclesiasticae capita*, [Vol. 20], Parisiis, Apud Antonium Dezalier, 1684, pp. 361-370.

124 D. de Gubernatis, *Orbis seraphicus historia de tribus ordinibus a seraphico patriarcha S. Francisco institutis*, Tomus I, Romae, typis Stephani Caballi, 1682, pp. 138-141, 147, 352.

125 [F. Bottens], *Theses sacrae de scriptura sacra*, Gandavi, typis Michaelis Masii, 1692, p. 95.

126 O. Jadertinus et alt., *Introductio ad lecturam Theologicam et Praedicationis Evangelicae officium*, Romae, Typis et sumptibus Josephi Vannaccii, 1693, p. 110.

ca de cómo manejarla, pues reabría un problema que muchos historiadores franciscanos habían intentado solventar con numerosos apoyos textuales. Los autores reformados buscaban en la disidencia católica medieval bien algunos precedentes de sus ideas, bien una explicación de la historia del cristianismo atendiendo especialmente al problema de las disidencias y la herejía. Por ejemplo, un autor como Elias Veiel, teólogo luterano, buscó en su *Dissertatio isagogica in Selecta historiae ecclesiasticae capita*¹²⁷ las contradicciones entre Baluze, Wadding y la historiografía dominicana. También citó a Olivi el erudito Frédéric Spanheim¹²⁸, quien tuvo en cuenta la opinión de Wadding, aunque mentó también el problemático Comentario del Apocalipsis.

El lugar de Olivi en el catolicismo francés de comienzos del siglo XVIII puede verse a través del comentario de Gaspard Juénin en sus *Institutiones theologicae ad usum seminariorum*: “Fratricelli nimirum, Dulicinistae, Beguardi et Beguinae, quibus omnibus praeiverat frater Joannes Petrus Olivi ex ordine Minorum varios errores sparserant¹²⁹”. Puede decirse que, pese a los esfuerzos y desvelos de los franciscanos, no se había superado la asociación de Olivi con estos movimientos heréticos.

Incluso la reprobación de Olivi llegó a máximos niveles de la Iglesia con los *Commentaria ad Constitutiones Apostolicas*¹³⁰ de Vincenzo Petra, quien, a la vista de los documentos de Baluze y de toda la tradición que provenía de Eimeric, no dio crédito a la rehabilitación de Sixto IV. En la misma línea se pronunció el cardenal dominico Vincenzo Lodovico Gotti¹³¹, quien trató a Olivi conjuntamente con los *fratricelli*: pese a la obra de Wadding, insistió en ver la dimensión herética del minorita de Béziers. Una aproximación similar puede verse en *Gepredigte Religions-History*¹³² del agustino Gelasio Hieber.

127 E. Veielii, *Dissertatio isagogica in Selecta historiae ecclesiasticae capita*, Ulmae, sumptibus Georgii Wilhelmi Kuhnne, 1699, pp. 178-180.

128 F. Spanhemii, *Opera: quatenus complectuntur geographiam, chronologiam et historiam sacram atque ecclesiasticam utriusque temporis*, Lugduni Batavorum, apud Cornelium Boutestein, Jordanum Lushtmans, Johannem du Vivie cum Isaaco Severino, 1701, p. 1695.

129 G. Juenin, *Institutiones theologicae ad usum seminariorum*, Tomus I, Lugduni, Sumptibus Anisson et Possuel, 1704, p. 366.

130 V. Petra, *Commentaria ad Constitutiones Apostolicas*, Tomus III, Romae, Typis Josephi Nicolai de Martiis, 1708, pp. 565-568.

131 V. L. Gotti, *Veritas religionis christianae contra atheos, polytheos, idolatras, mahometanos et judaeos*, Romae, ex typographia Bernabò, 1740, pp. 217-219.

132 G. Hieber, *Gepredigte Religions-History, das ist, Jesus Christus und Seine Kir-*

Hubo algunos intentos de revisión crítica, con un contenido más histórico que teológico, como el del jesuita Giuseppe Sanfelice¹³³, que no toparon con muchos seguidores. En el *Lexicon polemicum*¹³⁴ del cisterciense Giovanni Sianda se halla un estado de la cuestión acerca de la herejía de Olivi. En la obra se explica la condena de Juan XXII, el comentario acerca del Apocalipsis, la rehabilitación por parte de Sixto IV, y la postura de Wadding en los *Annales minorum*. Gran importancia concedió a Olivi el erudito Domenico Stefano Bernini en su *Istoria di tutte l'eresie*, para quien “alcuni libri di Olivi in verità sono ripieni di errori¹³⁵”.

En la historiografía franciscana tuvo un peso determinante la publicación de la *Bibliotheca universa franciscana*¹³⁶, con una muy completa entrada dedicada a Olivi en la que se citan su obras, incluyendo el *Tractatus de usuris, emptionibus et venditionibus*, y se hace un resumen de su vida y de la polémica acerca de sus obras. Se trata de un trabajo de gran erudición, que no fue bien aprovechado.

Curiosamente, en el ámbito de la teología reformada la lectura de Olivi ganó adeptos, por su pensamiento crítico y su joaquinismo matizado. Tal vez la obra más importante sea la del teólogo y hebraísta protestante Kempe Vitranga, que citó muy elogiosamente a Olivi en su *Anakrisis Apocalypsios Joannis Apostoli*¹³⁷, siguiendo el texto aportado por Baluze. Vitranga vinculó a Olivi con las ideas proféticas de Joaquín de Fiore, y concedió más credibilidad a la interpretación del franciscano que a la del abad: “Sed de Petro Johanne

chen offenbahrlich dargezeigt von Urbegin der Welt biß an das Ende der Zeiten, Regenspurg, in Verlag Johann Gastel, 1733, p. 347.

133 G. Sanfelice, *Riflessioni morali e teologiche sopra l'istoria civile del regno di Napoli: esposte al publico in più lettere familiari di due amici*, Vol. I, in Colonia, [s.e.], 1728, pp. 393-396.

134 J. Sianda, *Lexicon Polemicum, in quo Potiorum Haereticorum vita perstringitur, omnes contrà fidem errores colliguntur, Dei verbo scripto, vel tradito, Conciliorum auctoritate, et rationibus breviter reprobantur*, Vol. 2, Romae, apud Raphaellem Peveronum, 1734, pp. 88-89.

135 D. Bernino, *Istoria di tutte l'eresie*, tomo III, in Roma, per Girolamo Mainardi, 1728, p. 236, et ad indicem.

136 J. a Sancto Antonio, *Bibliotheca universa franciscana, sive alumnorum trium ordinum s. p. n. Francisci qui ab ordine condito, usque ad praesentem diem, latina, sive alia quavis lingua scripto aliquid consignarunt encyclopædia*, Vol. II, Matriti, Typogr. Causae V. Matris de Agreda, 1732, pp. 455-457.

137 C. Vitranga, *Anakrisis Apocalypsios Joannis Apostoli: Qua in veras interpretandas ejus hypotheses diligenter inquiritur*, Amstelodami, Ex Officina Henrici Strickii, 1719.

Olivi certius et majore cum fiducia judico. Legi enim excerpta interpretationis ejus Apolcaypticae cum admiratione. Fuit in illo judicium sanum et magna meditationis exercitatio¹³⁸”.

En cambio, tuvo la reprobación del abad Fleury en su célebre *Histoire ecclésiastique*¹³⁹, quien vio a Olivi como el padre de los beguinos y los *fraticelli*, autor de predicciones temerarias e insensatas. Comentó también que el papa condenó su comentario al Apocalipsis. La fama de Fleury y la difusión de su obra –luego traducida al latín y a otras lenguas– contribuyeron a expandir la opinión negativa sobre Olivi. Lo mismo puede decirse del juicio de Giovanni Lorenzo Berti en su *Ecclesiasticae historiae breviarum*¹⁴⁰, que seguía las directrices de Baluze.

Olivi apareció en otras obras de erudición histórica y canónica. Algunos, como Carlo Maria Perusini en su *Chronologiae historico-legalis Seraphici ordinis*¹⁴¹, se limitaron meramente a mostrar la influencia oliviana sobre los generales con los que convivió. Joseph Anton Stephan von Riegger en su *Bibliotheca juris canonici*¹⁴² hizo asimismo una exposición de los hallazgos de Baluze.

La figura de Olivi interesó mucho a Zeger Bernhard van Espen, uno de los canonistas más célebres del siglo XVIII, quien intentó una aproximación ponderada a su obra y a las polémicas, al comentar las extravagantes de Juan XXII¹⁴³. En realidad, van Espen se documentó mucho a la hora de comentar el derecho canónico y no dio un juicio ni favorable ni desfavorable de Olivi: presentó las diferentes posturas enfrentadas, con especial respeto hacia Baluze y Wadding, admitiendo que había muchas personas que habían defendido su doctrina, y concedió gran importancia al juicio de Sixto IV, que había declarado la ortodoxia de escritos olivianos.

En cambio, el servita Theodor Maria Rupprecht, que publicó posiblemente la obra más erudita sobre derecho canónico de toda la centuria, *Notae Histo-*

138 *Ibidem*, pp. 748-749.

139 C. Fleury, *Histoire ecclésiastique: depuis Jésus Christ jusqu'à l'an 1595*, Vol. 19, Paris, Chez Montalant, 1742, pp. 353-355.

140 [G. L. Berti], *Ecclesiasticae historiae breviarum*, pars altera, Pisis, Io. Paulus Giovannellius cum Sociis Typographus Almae Pisanae Academiae, 1760, p. 88.

141 C. M. Perusini, *Chronologiae historico-legalis Seraphici ordinis*, III, pars II, Romae, Typis Octavii Puccinelli, 1752, p. viii.

142 J. A. Rieggero, *Bibliotheca Juris Canonici*, Pars I, Vindobonae, Typis Georg Ludov. Schulzii, 1761, *ad indicem*.

143 Z. B. Van Espen, *Commentarius in canones et decreta juris veteris ac novi et in jus novissimum: opus posthumum*, Vol. IV, Lovanii, [s.e.], 1753, pp. 143-154.

ricae in Universum Jus Canonicum, dio un juicio extremadamente negativo de Olivi, como patriarca de los *fraticelli*, de cuyos errores hacía le responsable, llevando estas tesis hasta unas consecuencias extremas:

“...ac regularis observantiae famam floruit, tum haereseos infamiam laboravit. Eumque Fraticelli, Beguardi, et Beguinae, ut Patriarcham suum venerati sunt. Systema ejus in hoc consistebat, quod sex Ecclesiae status finxerit; quorum sextum incipientem à tempore S. Francisci, et plenius à tempore condemnationis Babylonis Meretricis magnae (quo nomine Romanam Ecclesiam ubique intellegit) et duraturum usque ad tempora Antichristi, prioribus maximè eminere praetendit, utpote in quod rejecta carnali Ecclesia, Christi lex et vita et crux sint renovandae, et gloria Ecclesiae quinti status ob ejus malitiam in Ecclesiam sexti status transferenda. Quod Papa cum suis Pseudo-Prophetis sit bestia Apocalyptica, per Angelum Franciscum et Ordinem Minorum expugnanda. Propheta fuisset Petrus Joannes, si dixisset Ecclesiam Romanam ab Ordine zelosissimo S. Patris Francisci contra ejus asseclam, Angelum, si superis placet, Apocalypticum Lutherum, propugnandam¹⁴⁴”.

Una opinión muy similar mantuvo el canonista Paul Joseph von Riegger en su *Introductio in universum ius ecclesiasticum*¹⁴⁵.

Resulta muy relevante el juicio del franciscano Hyacinth Campion, quien quería demostrar, frente a la repetición de los tópicos por parte de algunos autores, que los *fratricelli*, beguinos y begardos no habían salido de la Orden franciscana. Para ello tenía que tratar con mucho detalle y extensión el nexo entre estas corrientes y la Orden, de manera que se vio impelido a analizar con detalle el caso de Olivi, a quien defendió de las acusaciones que se le formulaban, como “Patriarcha Fratricellorum”. Podríamos decir que, según Campion, Olivi tuvo muchos enemigos envidiosos y también discípulos que se extralimitaron. Siguiendo a Wadding, indicó que la

“Invidia et malevolentia adversariorum traductum, nec non ob multam ignorantiam atque pertinaciam eorum, qui se illius jactabant sequaces infamatum inde evidentius colligitur, quod toties ab aemulis vocatus in judicium, semper indemnis evaserit...”¹⁴⁶

144 T. M. Rupprecht, *Notae Historicae in Universum Jus Canonicum Rationibus consentaneis adsertae Quaestionibus Historico-Critico-Dogmaticis illustratae atque in usum Cupidae Legum Sacrationum Juventutis praecipue directae*, Tomus IV, Prostant excusae cum prioribus tribus Tomis apud Joan. Carol. Hraba, Inclyti Regni Bohem., DD. Statuum Typographum, 1755, p. 293.

145 P. I. Riegger, *Introductio in universum ius ecclesiasticum*, Vol. 1, Vindobonae, Typis Ioannis Thomae Trattner, 1758, pp. 303-305.

146 H. Campion, *Vindicae Pro eodem Sacro Ordine petita*, Budae, Typis Leopoldi Francisci Landerer Typographi, 1765, p. 50.

El juicio negativo de Olivi siguió en los libros de texto de derecho canónico y de teología, incluso en España. Por ejemplo, en la muy divulgada *Synodorum oecumenicarum summa*¹⁴⁷ de Raimundo Fernández Larrea, se le vinculó de nuevo con los errores de los beguinos. En la monumental *Institutionum theologicarum libri XVIII*¹⁴⁸ el jesuita Francisco Javier Alegre, se mezcló a Olivi con los dulcinistas, *fratricelli*, begardos... La misma tónica reinó en otros manuales como la *Historia religionis et Ecclesiae Christianae*¹⁴⁹ del agustino Cosmas Schmalpus e incluso en obras de la historiografía reformada, con autores como Johann Lorenz von Mosheim¹⁵⁰, quien, en su estudio de los begardos y los beguinos, vinculaba a Olivi con los movimientos disidentes, aunque le veían con mejores ojos.

Resulta interesante observar los comentarios que se hicieron sobre Olivi en la defensa de Fr. Poncio Carbonell escrita por Fr. Vicente Manuel Castaño¹⁵¹, que se oponía a algunos extremos expresados por José Rodríguez de Castro en su *Biblioteca española*. Se trata de un trabajo que quiere proceder con rigor archivístico y resulta un anticipo de la historiografía decimonónica.

En el siglo XIX se repitieron buena parte de las ideas aquí expresadas, en reediciones o en nuevas aportaciones sobre la misma base textual. Se dio un cierto redescubrimiento de Olivi en la historiografía y en la teología reformada, con una visión más ponderada de su obra. Fue especialmente valorado su comentario al Apocalipsis, como puede verse en las grandes síntesis de la primera mitad de la centuria, como la de Johann Karl Ludwig Gieseler¹⁵². Citemos dos referencias en obras sobre el Apocalipsis del obispo anglicano

147 R. Fernandez Larrea, *Synodorum oecumenicarum summa: in qua praeter uniuscuiusque concilii historicam enarrationem, in medium etiam afferuntur Canones Universi, atque scholiis quibusdam elucidantur*, Vallis-Oleti, Ex Typographia Haeredum Santander, 1782, p. 447.

148 F. X. Alegrii, *Institutionum theologicarum libri XVIII*, Tomus I, Venetiis, Typis Antonii Zattae et filiorum, 1789, p. 96.

149 C. Schmalpus, *Historia religionis et Ecclesiae Christianae*, Tomus III, Typis Francisci Gerzabek, 1793, p. 337.

150 I. L. a Mosheim, *De Beghardis et Beguinabus commentarius*, Lipsiae, in Libraria Weidmannia, 1790, pp. 490 y ss.

151 V. M. Castaño, *Noticia y defensa de los escritos del venerable y sabio minorita catalán Fray Poncio Carbonel...*, Alcalá, en la imprenta de don Joseph Antonio Ibarrola, 1790, pp. 204 y ss.

152 Citamos por la traducción inglesa, J. C. I. Gieseler, *Text-book of Ecclesiastical History*, Vol. 2, Philadelphia, Carey, Lea, and Blanchard, 1836, pp. 303-305.

Christopher Wordsworth¹⁵³, quien mencionó –a partir de Baluze– con aprobación e interés los escritos de Olivi sobre el tema, subrayando sus “memorable labours on the Apocalypse¹⁵⁴”.

En cambio, los últimos años de la centuria fueron de predominio de la exégesis católica: Olivi fue recuperado en el contexto de la edición crítica de diversos autores medievales, como San Buenaventura, y en un momento de florecimiento de la medievalística. El “olivismo” contemporáneo nació, como es sabido, con el trabajo del jesuita Franz Ehrle¹⁵⁵, que perfiló la biografía e hizo una valoración crítica de su obra que fue el punto de partida de los estudios que se han llevado a cabo hasta hoy. En paralelo, debe comentarse el estudio de Olivi tanto en la historia de los Concilios de von Hefele¹⁵⁶ como en la obra de von Döllinger¹⁵⁷ sobre las sectas medievales. Estos trabajos significaron el renacer del interés por Olivi, que no ha parado de crecer hasta nuestros días.

Conclusiones

Pese a que no figure en muchos manuales y en obras divulgativas, Pierre de Jean Olivi (1248-1298) fue uno de los grandes pensadores de la segunda mitad del siglo XIII. Hemos intentado poner de relieve que ha sido un personaje mal conocido y objeto de grandes polémicas ya en vida, y muy especialmente desde su muerte hasta hace prácticamente cien años.

Para dar a conocer su biografía y su obra, hemos hecho una síntesis de su vida y sus ideas, y nos hemos centrado en el *Tratado de los contratos*, su obra más apreciada desde el último tercio de la pasada centuria. A fin de mostrar que el olvido que ha reinado sobre Olivi ha sido más aparente que real, hemos trazado algunas líneas de estudio sobre la recepción de su figura y su pen-

153 C. Wordsworth, *Lectures on the Apocalypse: critical, expository, and practical*, London, F. & J. Rivington, 1849, pp. 282, 364, 369, 432.

154 *The New Testament of our Lord and Saviour Jesus Christ*, C. Wordsworth (ed.), Vol. 4, London, Rivingtons, 1862, p. 165.

155 F. Ehrle, “Petrus Johannis Olivi, sein Leben und seine Schriften”, *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 3 (1887), pp. 409-552.

156 K. J. von Hefele, *Conciliengeschichte: nach den Quellen bearb*, Vol. 6, Freiburg, Herder, 1873, especialmente pp. 536-540.

157 J. J. I. Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, 2 vols, München, Beck, 1890, *ad indicem*.

samiento durante la época moderna, abriendo una senda sobre la que aún hacen falta mayores esfuerzos.

Consideramos a Olivi un teólogo franciscano, eminentemente práctico, al servicio de las inquietudes religiosas de su época, y del modo de vivir evangélico. Al igual que otros reformadores religiosos y seculares del mediterráneo occidental, concebía un proyecto social cristiano, dirigido tanto a clérigos como a laicos, y llamaba hacia la vivencia plena de los ideales de perfección evangélica, mostrados por San Francisco de Asís y entendidos como una manifestación de la libertad.

Los ejes del pensamiento de Olivi –a nuestro entender– serían un franciscanismo que atempera los rasgos más extremos del joaquinismo, un escolasticismo crítico y un marco provenzal lleno de inquietudes espirituales, comerciales y sociales. Como se ha señalado, es difícil reducir a Olivi a una etiqueta, pues no se deja encuadrar plenamente en ninguno de los movimientos de su época.

Ceccarelli, en un escrito reciente, distingue entre un Olivi “economista” *avant la lettre*, un Olivi “teólogo”, y un Olivi “franciscano”. Vindicamos aquí una cuarta dimensión: el Olivi “jurista”, capaz de dialogar con la tradición del derecho justiniano y, sobre todo, con los canonistas, a fin de superar la rigidez en algunos planteamientos eclesiásticos sobre el comercio y los contratos. Y consideramos que, a la luz de todos estos vectores juntos, es posible hallar una imagen más armónica de su pensamiento, que quedó ensombrecida por algunas interpretaciones posteriores a su muerte, que distorsionaron sus ideas.

Las cuestiones analizadas en el *Tratado de los contratos* (compraventa, usura y restitución) se encuentran a caballo entre lo teológico y lo jurídico. Las circunstancias eclesiales hicieron que, en las primeras décadas del siglo XIV, se favoreciese una lectura de las ideas olivianas mezclando las tendencias espirituales con su interpretación del Apocalipsis, y su posición sobre el *usus pauper* y los contratos.

El pensamiento de Olivi, aunque tuvo una expresión a menudo fragmentaria y coyuntural en diversos opúsculos y quodlibetales, tiene bastante coherencia interna. Hemos intentado subrayarla, enfatizando su antropología (filosófica y teológica) de la libertad, que es lo que a nuestro entender da sentido a sus enfoques aparentemente contradictorios, y que sirven para fundar sus posiciones “económicas” y jurídicas.

El primer problema al que se enfrentaba Olivi en el *Tratado de los contratos* era examinar si resultaba posible una compraventa sin intervención del

pecado. Graciano había indicado que era difícil que no compareciera y Pierre de Jean se dispuso a estudiar estos casos difíciles. Olivi rebuscó en las ideas de sus correligionarios y los canonistas (de las generaciones inmediatamente anteriores) algunos resquicios para intentar una objetivación en la tasación de los precios y unos criterios para llegar a un acuerdo de voluntades en el marco del bien común. Como hemos indicado, el segundo punto de colisión con el derecho canónico era saber si los mercaderes podían obtener una ganancia lícita, pues –nuevamente, según Graciano– ejercían un oficio que jamás podía complacer a Dios.

Olivi asumió una posición innovadora frente al mercader: no era un mero traficante o especulador, sino un profesional, de quien el franciscano de Béziers valoraba el trabajo (*labor*), el peligro (*periculum*), y riesgos asumidos e incluso el arte, la destreza o la habilidad (*industria*) en obtención de bienes y servicios. Este sería el primer paso para forjar una doctrina del “mercader cristiano”.

La segunda cuestión tratada era la usura, que aparecía esencialmente en el contrato de mutuo (*mutuum*), en el que, según teólogos y canonistas, no se podían exigir intereses. Así como en la compraventa no podía existir lucro, en el mutuo tampoco podía haber interés. Enrique de Susa y algunos canonistas habían iniciado una lectura renovadora, según la cual la persona que prestaba se privaba a sí misma de poder utilizar ese dinero o esos bienes. Para Olivi, lo importante era analizar la cuestión bajo esa óptica, valorando el tiempo, el dinero y, sobre todo, la novedosa idea de “inversión”.

Olivi fue innovador al considerar la necesidad de una contraprestación en tanto que responsabilidad extracontractual, aunque también en la calificación de la usura como un vicio de carácter pecaminoso que podía hallarse en la estructura interna de los contratos. Según su interpretación, no existían contratos usurarios, sino vicios internos que facilitaban la aparición de la usura, que existía siempre con un *animus* fraudulento.

Asimismo, de acuerdo con Graciano y con la mayoría de teólogos, había que devolver el beneficio inmoral (enriquecimiento indebido, voluntad usuraria...) a fin de reparar el daño. Para Olivi, en los supuestos en que no comparecía la usura y el contrato era lícito, el beneficio también lo era y no había obligatoriedad de restituir. En cambio, en los casos en los que había un lucro excesivo, un interés exagerado, resultaba obligatorio restituir.

Olivi restringió los casos de restitución a los que manifestamente hubiese usura, y con ello contribuyó muy decisivamente a un cambio en la teología

moral, pues dejó de valorar de entrada cualquier forma de lucro, beneficio e interés como si fuesen formas de usura. Los mutuos, préstamos y restituciones no eran condenados *ex ante*, sino que debía existir un control moral de cada uno de estos actos jurídicos.

En Olivi, en definitiva, se encuentra la rehabilitación del comerciante como un profesional que puede ser cristiano si obra rectamente. Frente a los clérigos que querían imponer una moral eclesiástica a los mercaderes, prohibiendo el lucro y el interés, Olivi distinguió entre el mercader usurero y el mercader diligente, que comerciaba y contribuía al florecimiento del bien común. Como ha subrayado Todeschini, Olivi fue un ejemplo de visión franciscana del mercado y de la economía, según la cual la riqueza individual era un componente fundamental para el bien común.

Y Olivi era a menudo más crítico con los propios clérigos, los cuales habían escogido libremente la pobreza, que con los mercaderes, pues éstos tenían posibilidad de comerciar, aunque con unos límites morales. En una sociedad cristiana cabían tanto mercaderes como religiosos (unos aportaban conducto material y otros espiritual), aunque todos con sus respectivas obligaciones, votos y deberes para con el bien común.

Olivi, en suma, utilizó ideas que se encontraban entre sus correligionarios (Buenaventura, Alejandro de Hales...) y entre los canonistas (Ramon de Penyafort, Enrique de Susa...) a fin de ensamblarlas, profundizar en ellas y construir un *Tratado de los contratos* unitario que diese respuesta a los problemas espirituales y morales de los comerciantes.

Hay que subrayar asimismo que la condena de Olivi obedeció más a causas político-eclesiales que intelectuales. El provenzal hubiera podido ser, sin tapujos, el punto de referencia en el marco de la teología moral y su *Tratado de los contratos* hubiera sido un hito en la construcción de una teología de los contratos. Hemos mostrado en las páginas anteriores que la vía de Olivi no fue una senda truncada, pues en la segunda escolástica se siguieron sus directrices, que habían sido divulgadas por San Bernardino de Siena.

Hemos mostrado también que la presencia de Olivi en la época moderna fue objeto de discusión historiográfica. Hubo dos posturas en el seno del franciscanismo del siglo XVI: una que quería recuperar a Olivi como hombre evangélico y celoso de la regla, y otra más distante, pues mostraba sus vínculos intelectuales con los espirituales. Sin embargo, el rastreo de las fuentes ayudó a mostrar la verdadera postura de este religioso tan controvertido y, con la rehabilitación de Sixto IV, se le vindicó como un hombre piadoso e

íntegro, que había muerto en olor de santidad. En la edición de 1653 del *Martyrologium Franciscanum* de Arthur du Moustier se citó a Olivi en la festividad del 6 de mayo, con el rango de Beato.

Todo cambió con la publicación de algunos documentos por parte del historiador y canonista Étienne Baluze, quien sacó a la luz el informe de la comisión de teólogos que habían examinado la *Lectura super Apocalypsim* en 1318, la cual reproducía sesenta artículos juzgados como heréticos o temerarios. Pese a que la historiografía actual haya precisado mucho el alcance teológico-político de dicha condena, lo cierto es que tal publicación supuso un serio revés para la rehabilitación completa de Olivi.

Sin embargo, desde entonces su figura fue mucho más estudiada, y dio lugar a debates entre las diferentes órdenes religiosas, así como también movió el interés de los reformados. En el siglo XVIII, los teólogos y los canonistas se interesaron vivamente por las doctrinas olivianas, y hallamos estudios históricos con gran penetración, que querían mostrar cuáles eran las verdaderas ideas de Olivi, a fin de diferenciarlas de las de los disidentes espirituales, beguinos...

Olivi siguió ocupando a historiadores, teólogos y canonistas, tanto católicos como protestantes durante el siglo XIX. Sin embargo, el “olivismo” contemporáneo nació con el trabajo erudito de Franz Ehrle, al que sucedieron otras publicaciones que paulatinamente fueron mostrando el alcance de la obra y el pensamiento de este franciscano provenzal, cuya reconsagración definitiva en el olimpo de los grandes pensadores se logró con la publicación de su *Tratado de los contratos*.

En las páginas siguientes, el lector podrá apreciarlo en su riqueza, pues –como ocurre en casi toda obra fundamental– parece escrita por y para una persona de nuestros días. Con un sólido anclaje espiritual, una actitud crítica y valiente, y una vindicación intachable de la libertad, Olivi trascendió su contexto e interpeló a teólogos, legistas, canonistas y filósofos de una época convulsa. Pese a las prohibiciones, no fue olvidado. Su obra, en fin, no ha perdido frescura ni originalidad, y sigue suscitando gran interés a quienes se acercan a ella.

Rafael Ramis Barceló

BIBLIOGRAFÍA

a) Fuentes impresas anteriores a 1900

- Alegrii, F. X., *Institutionum theologicarum libri XVIII*, Tomus I, Venetiis, Typis Antonii Zattae et filiorum, 1789.
- Alexandro, N., *Selecta historiae ecclesiasticae capita*, [Vol. 20], Parisiis, Apud Antonium Dezalier, 1684.
- Antonini, [Beati], *Summae sacrae theologiae, iuris pontificii, et Caesarei*, II, Venetiis, apud Iunctas, 1582.
- Antonini, *Chronicorum opus, in tres partes diuisum*, Lugdunum, ex officina Iuntarum, et Pauli Guittii, 1586.
- Antonini, [Sancti], *Summa theologica in quattuor partes distributae*, Pars Secunda, Veronae, Ex Typographia Seminarii, 1740.
- Ávila, P. de, *Dotrinal satisfatorio de los frayles menores de la regular Obseruancia del Serafico Padre S. Francisco*, Madrid, por Luis Sánchez, 1601.
- Baluzii, S., *Miscellaneorum liber*, Vol. 1, Parisiis, Excudebat Franciscus Muguet, 1678.
- Baluzius, S., *Vitae paparum Avenionensium*, Parisiis, apud Franciscum Muguet, 1693.
- Bernardini Senensis, [Sancti], *Opera omnia*, II, Venetiis, In aedibus Andreae Poletti, 1745.
- Bernino, D., *Istoria di tutte l'eresie*, tomo III, in Roma, per Girolamo Mainardi, 1728.
- [Berti, G. L.], *Ecclesiasticae historiae breuiarum*, pars altera, Pisis, Io. Paulus Giovannellius cum Sociis Typographus Almae Pisanae Academiae, 1760.
- Bosquet, F., *Pontificum romanorum qui, e Gallia oriundi, in ea sederunt historia ab anno Christi MCCCXV ad annum MCCCXCIV*, Parisiis, apud Sebastianum Cramoisy, 1632.
- [Bottens, F.], *Theses sacrae de scriptura sacra*, Gandavi, typis Michaelis Masii, 1692.
- Boulay, C. U. du, *Historia Universitatis Parisiensis*, Vol. 3, Parisiis, apud Franciscum Noel, 1666.
- Busch, J., *Chronicon canonicorum regularium ordinis S. Augustini capituli Windesemensis*, Antvuerpiae, apud Petrum ad Johannes Belleros, 1621.

- Campion, H., *Vindicae Pro eodem Sacro Ordine petita*, Budae, Typis Leopoldi Francisci Landerer Typographi, 1765.
- Casali, B. A. M., *Cursus philosophicus ad mentem doctoris solemnitis Henrici De Gandavo ordinis servorum B.M.V. digestus*, Parmae, typis Pauli Montii, 1715.
- Castañó, V. M., *Noticia y defensa de los escritos del venerable y sabio minorita catalán Fray Poncio Carbonel...*, Alcalá, en la imprenta de don Joseph Antonio Ibarrola, 1790.
- Castillo, H. de, *Segunda parte de la Historia general de Sancto Domingo, y de su Orden de Predicadores*, Valladolid, por Diego Fernandez de Cordoua, 1592.
- Castro, A. de, *Aduersus omnes haereses libri XIII*, Parisiis, Apud Iohannem Maheu, 1543.
- Ciaconii, A., *Vitae, et res gestae pontificum Romanorum*, Tomus IV, Romae, cura, et sumptib. Philippi et Ant. de Rubeis, 1677.
- Corpus Iuris Canonici*, A. Richter - A. Friedberg, 2 vols., Lipsiae, Tauchnitz, 1879-1881.
- Daza, A., *Historia de las llagas de nuestro serafico padre san Francisco, colegida del martirologio y breuiario Romano; y de treinta bulas de diuersos sumos pontifices, y de dozientos autores, y santos*, Madrid, Luis Sanchez, 1617.
- Decisiones Aureae in Sacro Delphinatus Senatu Discussae ac Promulgatae*, Venetiis, [ad signum Fontis], 1561.
- Dernoye, B., *Medulla S. Evangelii per Christum dictata S. Francisco in sua seraphica regula*, Antuerpiae, apud Petrum M. Bellerum, 1657.
- Digesta seu Pandectae Iustiniani Augusti*, ed. T. Mommsen, Berolini, apud Wiedemannos, 1870.
- Directorium inquisitorum F. Nicolai Eymerici ordinis praed. Cum commentarijs Francisci Pegnae sacrae theologiae ac iuris utriusque doctoris*, Romae, in aedibus Populi Romani, 1587.
- Döllinger, J. J. I. von, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, 2 vols, München, Beck, 1890.
- Draud, G., *Bibliotheca classica siue catalogus officinalis*, Francofurti, apud Nicolaum Hoffmannum, 1611.
- Durandi, G., *Speculum iuris*, II, Basilea, haeredes Nicolai Beuilaquae, 1578.
- Ehrle, F., "Petrus Johannis Olivi, sein Leben und seine Schriften", *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 3 (1887), pp. 409-552.
- Fernandez Larrea, R., *Synodorum oecumenicarum summa: in qua praeter uniuscuiusque concilii historicam enarrationem, in medium etiam afferuntur Canones Universi, atque scholiis quibusdam elucidantur*, Vallis-Oleti, Ex Typographia Haeredum Santander, 1782.

- Fleury, C., *Histoire ecclésiastique: depuis Jésus Christ jusqu'à l'an 1595*, Vol. 19, Paris, Chez Montalant, 1742.
- Gieseler, J. C. I., *Text-book of Ecclesiastical History*, Vol. 2, Philadelphia, Carey, Lea, and Blanchard, 1836.
- Giraud, C., *Essai sur l'histoire du droit français au Moyen Age*, Vol. 1, Paris-Leipzig, 1846.
- Giustiniani, F., *Index uniuersalis alphabeticus materias in omni facultate consulto pertractatas*, Romae, ex Typographia Reuerendae Camerae Apostolicae, 1612.
- Goldast, M., *Monarchia S. Romani Imperii, sive Tractatus de jurisdictione imperiali seu regia et pontificia seu sacerdotali*, Francofordiae, Typis Nicolai Hoffmani, 1614.
- Gonzalez Tellez, E., *Commentaria perpetua in singulos textus quinque librorum Decretalium Gregorii IX*, Vol. 5, Lugduni, Sumptibus Laurentii Arnaud et Petri Borde, 1693.
- Gotti, V. L., *Veritas religionis christianae contra atheos, polytheos, idolatras, mahometanos et judaeos*, Romae, ex typographia Bernabò, 1740.
- Gubernatis, D. de, *Orbis seraphicus historia de tribus ordinibus a seraphico patriarcha S. Francisco institutis*, Tomus I, Romae, typis Stephani Caballi, 1682.
- Hefele, K. J. von, *Conciliengeschichte: nach den Quellen bearb.*, Vol. 6, Freiburg, Herder, 1873.
- [Hickey, A.], *Nitela Franciscanae religionis, et abstersio sordium quibus eam conspurcare frustra tentauit Abrahamus Bzouius*, Lugduni, sumptibus Claudij Landry, 1627.
- Hieber, G., *Gepredigte Religions-History, das ist, Jesus Christus und Seine Kirchen offenbahrlich dargezeigt von Urbegin der Welt biß an das Ende der Zeiten*, Regensburg, in Verlag Johann Gastel, 1733.
- [Hostiensis], *Summa aurea*, Basileae, apud Thomam Guarinum, 1573.
- [Hostiensis], *In quintum Decretalium librum commentaria*, Venetiis, apud Iuntas, 1581.
- Innocentii IV, *In V libros decretalium apparatus seu commentaria*, Lugduni, Apud Carolum Pesnot, 1578.
- Jadertinus, O., et alt., *Introductio ad lecturae Theologicae et Praedicationis Evangelicae officium*, Romae, Typis et sumptibus Josephi Vannaccii, 1693.
- Juenin, G., *Institutiones theologiae ad usum seminariorum*, Tomus I, Lugduni, Sumptibus Anisson et Possuel, 1704.
- Labbei, P., *Concordia chronologica*, tom. III, Parisiis, e Typographia Regia, 1670.
- Leroux de Lincy, A., *Le Livre des proverbes français*, II, Paris, Chez Paulin, 1842.

- Lisboa, M. de, *Parte segunda, de las Chronicas de los frayles Menores, y de las otras ordenes, segunda y tercera, instituydas en la yglesia, por el sanctissimo padre San Francisco*, Alcala de Henares, Andres de Angulo, 1577.
- Longo, F., *Summa Conciliorum omnium*, Parisiis, Sumptibus Viduae Petri Chevalier, 1645.
- Magro, D., *Hierolexicon sive sacrum dictionarium*, Tomus I, Romae, Sumptibus Pontii Bernardon, 1677.
- Mazzara, B., *Leggendario francescano*, Vol. 1, in Venetia, appresso Bartolomeo Tramontino, 1676.
- Monasterio, A. a, *Martyrologium Franciscanum*, Parisiis, apud Edmundum Couterot, 1653.
- Moreri, L., *Le grand dictionaire historique*, Lyon, Iean Girin et Barthelemy Riviere, 1674.
- Mosheim, I. L. a, *De Beghardis et Beguinabus commentarius*, Lipsiae, in Libreria Weidmannia, 1790.
- Ordonnances des roys de Frances de la troisième race*, t. 1, Paris, Imprimerie Royale, 1723.
- Paciuchelli, A., *Lezioni morali sopra Giona profeta*, Vol. 2, Firenze, Amadore Massi, 1650.
- Perusini, C.M., *Chronologiae historico-legalis Seraphici ordinis*, III, pars II, Romae, Typis Octavii Puccinelli, 1752.
- Petra, V., *Commentaria ad Constitutiones Apostolicas*, Tomus III, Romae, Typis Josephi Nicolai de Martiis, 1708.
- Publilius Syrus, *Sententiae*, Stuttgart, Caroli Hoffman, 1829.
- Quaresmius, F., *De sacritissimis D.N. Iesu Christi quinque vulneribus*, Venetiis, sumptibus Sebastiani Combi, et Ioannis Lanou, 1652.
- Quodlibeta Petri Joannes Provenzalidis doctoris solennissimi ordinum minorum*, Venetiis, [L. Soardi, 1505].
- [Raimundi de Peniafort], *Summa de Poenitentia et Matrimonio*, Avinione, F. Mallard, J. Delorme y J. C. Chastanier, 1715.
- Raynaud, T., *Hoplothea contra ictum calumniae*, Lugduni, sumptibus Philippi Borde, Laurentii Arnaud, et Claudii Rigaud, 1650.
- Raynaud, T., *Asctica*, Vol. 17, Lugduni, sumptibus Horatii Boissat et Georgii Re-meus, 1665.
- Ridolphi, P., *Historiarum Seraphicae Religionis libri tres*, Venetiis, Apud Franciscum de Francisciis senensem, 1586.
- Riegger, P. I., *Introductio in universum ius ecclesiasticum*, Vol. 1, Vindobonae, Typis Ioannis Thomae Trattner, 1758.

- Rieggero, J. A., *Bibliotheca Juris Canonici*, Pars I, Vindobonae, Typis Georg Ludov. Schulzii, 1761.
- Rinaldi, O., *Annales ecclesiastici ex tomis octo ad unum pluribus auctum redacti*, Romae, ex typographia Varesij, 1667.
- Rupprecht, T. M., *Notae Historicae in Universum Jus Canonicum Rationibus consentaneis adsertae Quaestionibus Historico-Critico-Dogmaticis illustratae atque in usum Cupidae Legum Sacrationum Juventutis praecipue directae*, Tomus IV, Prostant excusae cum prioribus tribus Tomis apud Joan. Carol. Hraba, Inclyti Regni Bohem., DD. Statuum Typographum, 1755.
- Sancto Antonio, J. a., *Bibliotheca universa franciscana, sive alumnorum trium ordinum s. p. n. Francisci qui ab ordine condito, usque ad praesentem diem, latina, sive alia quavis lingua scripto aliquid consignarunt encyclopædia*, Vol. II, Matriti, Typogr. Causae V. Matris de Agreda, 1732.
- Sanfelice, G., *Riflessioni morali e teologiche sopra l'istoria civite del regno di Napoli: esposte al pubblico in più lettere familiari di due amici*, Vol. I, in Colonia, [s.e.], 1728.
- Schmalfus, C., *Historia religionis et Ecclesiae Christianae*, Tomus III, Typis Francisci Gerzabek, 1793.
- Sianda, J., *Lexicon Polemicum, in quo Potiorum Haereticorum vita perstringitur, omnes contrà fidem errores colliguntur, Dei verbo scripto, vel tradito, Conciliorum auctoritate, et rationibus breviter reprobantur*, Vol. 2, Romae, apud Raphaellem Peveronum, 1734.
- Spanhemii, F., *Opera: quatenus complectuntur geographiam, chronologiam et historiam sacram atque ecclesiasticam utriusque temporis*, Lugduni Batavorum, apud Cornelium Boutestein, Jordanum Lushtmans, Johannem du Vivie cum Isaaco Severino, 1701.
- The New Testament of our Lord and Saviour Jesus Christ*, C. Wordsworth (ed.), Vol. 4, London, Rivingtons, 1862.
- Van Espen, Z. B., *Commentarius in canones et decreta juris veteris ac novi et in jus novissimum: opus posthumum*, Vol. IV, Lovanii, [s. e.], 1753.
- Veielii, E., *Dissertatio isagogica in Selecta historiae ecclesiasticae capita*, Ulmae, sumptibus Georgii Wilhelmi Kuhnen, 1699.
- Vitringa, C., *Anakrisis Apocalypsios Joannis Apostoli: Qua in veras interpretandae ejus hypotheses diligenter inquiritur*, Amstelodami, Ex Officina Henrici Strickii, 1719.
- Wadding, L., *Annales Minorum: in quibus res omnes trium ordinum a S. Francisco institutorum ex fide ponderosius asseruntur*, Lugduni, sumptibus Claudij Landry, 1628.

- Waddingus, L., *Scriptores ordinis minorum*, Romae, Ex Typographia Francisci Alberti Tani, 1600.
- Willot, W., *Athenae orthodoxorum sodalities Franciscani*, Leodii, Excudebat Arnoldus à Coursvaremia, 1598.
- Wordsworth, C., *Lectures on the Apocalypse: critical, expository, and practical*, London, F. & J. Rivington, 1849.

b) Fuentes impresas a partir de 1900

- [Alejandro de Hales], *Summa theologica fratris Alexandri*, Quaracchi, Collegium S. Bonaventurae, t. 3, 1948.
- AAVV, *Pietro di Giovanni Olivi, frate minore. Atti del XLIII Convegno internazionale della società di studi francescani (Assisi, 16-18 ottobre 2015)*, Spoleto, CISAM, 2016.
- Baldwin, J. W., *The Medieval Theories of the Just Price: Romanists, Canonists, and Theologians in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Philadelphia, American Philosophical Society, 1959.
- Bartoli, M., “Olivi i el sacramento del potere”, *Bulletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 99/1 (1993), pp. 91-115.
- Bazzichi, O., *Il paradosso francescano tra povertà e società di mercato: Dai Monti di Pietà alle nuove frontiere etico-sociali del credito*, Cantalupa, Effatà Editrice, 2011.
- Bérubé, C., “Olivi, critique de Bonaventure et d’Henri de Gand” en C. Bérubé, *De l’homme à Dieu selon Duns Scot, Henri de Gand et Olivi*, Roma, Istituto storico dei Cappucini, 1983, pp. 19-79.
- Bettoni, E., *Le dottrine filosofiche di Pier Giovanni Olivi*, Milano, Società editrice Vita e pensiero, 1959.
- Boni, L. A. de, “Pedro de Joao Olivi e os filósofos”, *Veritas* 49 (2004), pp. 507-528.
- Boureau, A., “Droit et théologie au XIIIe siècle”, *Annales, E.S.C.* 47 (1992), pp. 1113-1125.
- Boureau, A. y Piron, S. (eds.), *Pierre de Jean Olivi. Pensée scolastique, dissidence spirituelle*, Paris, Vrin, 1999.
- Burr, D., *L’Histoire de Pierre Olivi. Franciscain persécuté*, Fribourg, Editions universitaires-Paris, Le Cerf, 1997 (ed. original, Philadelphia, 1976).
- Burr, D., *Olivi and Franciscan Poverty. The Origins of the Usus Pauper Controversy*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1989.

- Burr, D., *De usu paupere: the quaestio and the tractatus*, Firenze, L. S. Olschki, 1992.
- Burr, D., *Spiritual Franciscans: From Protest to Persecution in the Century After Saint Francis*, Pennsylvania, Pennsylvania, State Press, 2010.
- Castaing-Sicard, M., *Les contrats dans le très-ancien droit toulousain (Xe -XIIIe siècle)*, Toulouse, Espic, 1959.
- Ceccarelli, G., *Il gioco e il peccato. Economia e rischio nel Tardo Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2003.
- Ceccarelli, G., “Il *Tractatus de contractibus* di Olivi nel discorso economico dei Frati minori”, en AAVV, *Pietro di Giovanni Olivi frate minore*, pp. 243-275.
- Ceccarelli, G. y Piron, S., (eds.), “Gerald Odonis’ Economics Treatise”, *Vivarium* 47 (2009), pp. 164-204.
- Courçon, R. de, *De usura*, ed. G. Lefevre, Lille, Travaux et memoires de l’Universite de Lille, 1902.
- D’Alverny, M. T., “Un adversaire de Saint Thomas: Petrus Iohannis Olivi”, en AAVV, *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974, pp. 179-218.
- Decock, W., *Theologians and Contract Law. The Moral Transformation of the Ius Commune (ca. 1500-1650)*, Leiden-Boston, Martinus Nijhoff Publishers, 2013.
- Decock, W., “La moral ilumina al derecho común: teología y contrato (siglos XVI y XVII)”, *Derecho PUCP: Revista de la Facultad de Derecho*, 73 (2014), pp. 513-533.
- Delorme, F. (ed.), “Fr. Petri Joannis Olivi Tractatus de perlegendis philosophorum libris”, *Antonianum*, 16 (1941), pp. 31-44.
- Denjean, C., *La loi du lucre: l’usure en procès dans la Couronne d’Aragon à la fin du Moyen Âge*, Madrid, Casa de Velázquez, 2011.
- Evangelisti, P., *I Francescani e la costruzione di uno Stato: linguaggi politici, valori identitari, progetti di governo in area catalano-aragonesa*, Padova, EFR - Editrici Francescane, 2005.
- Evangelisti, P., “Da Guillem Rubió a Joan Bassols. L’eredità di Olivi nei territori iberici”, en AAVV, *Pietro di Giovanni Olivi frate minore*, pp. 441-481.
- Flood, D., *Peter Olivi’s Rule Commentary. Edition and Presentation*, Wiesbaden, F. Steiner, 1972.
- Flood, D. y Gál, G. (eds.), *Peter of John Olivi on the Bible: Principia Quinque in Sacram Scripturam; Postilla in Isaiam et in I ad Corinthios*, St. Bonaventure, Franciscan Institute Publications, 1997.
- Gouron, A., *La réglementation des métiers en Languedoc au Moyen Age*, Geneve, Droz-Minard, 1958.

- Grossi, P., "Usus facti. La nozione della proprietà nella inaugurazione dell'età nuova", *Quaderni fiorentini* 1 (1972), pp. 287-355.
- Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, ed. Ribaillier, t. III-2, Paris, Éditions du CNRS - Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaventurae, 1986.
- Hieronimus, *Comentarii in Prophetas minores*, Turnhout, Brepols, 1964.
- Huguccio Pisanus, *Summa decretorum*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2006.
- Iozzelli, F., "Aspetti dell'esegesi biblica di Pietro di Giovanni Olivi", en AAVV, *Pietro di Giovanni Olivi, frate minore*, pp. 133-182.
- Jarraux, L., "Pierre Jean Olivi, sa vie, sa doctrine", *Études Franciscaines* 45 (1933), pp. 129-153, 277-298, 513-529.
- Kaye, J., *A History of Balance, 1250-1375: The Emergence of a New Model of Equilibrium and its Impact on Thought*, Cambridge, CUP, 2014.
- Kirshner, J. y Lo Prete, K., "Peter John Olivi's Treatises on Contracts of Sale, Usury, and Restitution: Minorite Economics or Minor Works?", *Quaderni fiorentini* 13 (1984), pp. 233-286.
- Koch, J., "Der Sentenzenkommentar des Petrus Johannis Olivi", *Recherches de theologie ancienne et medievale* 2 (1930), pp. 290-310.
- König-Pralong, C., "Olivi et le formalisme ontologique. Lectures d'Aristote, d'Averroès, et critique d'Albert ?" en C. König-Pralong, O. Ribordy, T. Suarez-Nani (eds.), *Pierre de Jean Olivi. Philosophe et théologien*, pp. 135-160.
- König-Pralong, C., *Le bon usage des savoirs: scolastique, philosophie et politique culturelle*, Paris, Vrin, 2011.
- König-Pralong, C., Ribordy, O., Suarez-Nani T. (eds.), *Pierre de Jean Olivi. Philosophe et théologien*, Berlin, De Gruyter, 2010.
- Lambertini, R., *Apologia e crescita dell'identità francescana (1224-1279)*, Roma, ISIME, 1989.
- Langholm, O., *Economics in the Medieval Schools. Wealth, Exchange, Value, Money and Usury According to the Paris Theological Tradition, 1200-1350*, Leiden, Brill, 1992.
- Le Goff, J., *La bolsa y la vida: economía y religión en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 1987, p. 14.
- Lewis, W. y Piron, S., "Chez Daniel Pain, Amsterdam, 1700", *Oliviana* 2 (2006), online.
- Llorente Megías, P., *La crítica de Petrus Iohannis Olivi al aristotelismo de su tiempo*, tesis doctoral, Barcelona, Universidad de Barcelona, 2000.
- Mäkinen, V., *Property Rights in the Late Medieval Discussion on Franciscan Poverty*, Leuven, Peeters, 2001.

- Mancinelli, C., “La influencia del ‘Tratado sobre contratos’ de Olivi en el ‘Tractat de avaricia’ de Eiximenis: un ejemplo de circulación de la moral económica en el mediterráneo” en L. Gallinari y F. Sabaté (eds.), *Tra il Tirreno i Gibilterra. Un Mediterraneo ibérico?*, Cagliari, Istituto di Storia dell’Europa Mediterranea, 2015, pp. 99-135.
- Manselli, R., *La «Lectura super Apocalipsim» di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull’escatologismo medievale*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano, 1955.
- Manselli, R., *Spirituali e beghini in Provenza*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1959.
- Manselli, R., “Les opuscules spirituels de Pierre de Jean Olivi et la piété des béguins de Langue d’Oc” en *La religion populaire en Languedoc du XIIIe siècle à la moitié du XIVe siècle*, Toulouse, Cahiers de Fanjeaux, 1976, pp. 187-201.
- Masolini, S., “Note per una lettura del ‘Tractatus de contractibus’ di Pietro di Giovanni Olivi” en A. Rodolfi (ed.), «*Ratio practica*» e «*ratio civilis*». *Studi di etica e politica medievali per Giancarlo Garfagnini*, Pisa, ETS, 2016, pp. 171-187.
- McLaughlin, T. P., “The Teaching of the Canonists on Usury (XII, XIII, XIV Centuries)”, *Medieval Studies* 1 (1939), pp. 81-147; 2 (1940), pp. 1-22.
- Merino, J. A., *Historia de la filosofía franciscana*, Madrid, BAC, 1993.
- Nickl, P., “Libertas proprie non est nisi in voluntate. Libertà e soggettività in Pietro di Giovanni Olivi” en C. König-Pralong, O. Ribordy, T. Suarez-Nani (eds.), *Pierre de Jean Olivi. Philosophe et théologien*, pp. 355-368.
- Ockham, G. de, *Dialogo sul papa heretico*, ed. bilingüe de A. Salerno, Milano, Bompiani, 2015.
- Olivi, P. J., *Quaestiones in secundum librum sententiarum*, B. Jansen (ed.), Quaracchi, Collegium S. Bonaventurae, 1924.
- Olivi, P. J., *Quaestiones de incarnatione et redemptione. Quaestiones de virtutibus*, E. Staedler y A. Emmen (eds.), Grottaferrata, Collegium S. Bonaventurae, 1981.
- Olivi, P. J., *Quaestiones de romano pontifice*, M. Bartoli (ed.), Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaventurae, 2002.
- Olivi, P. J., *Quodlibeta*, IV, 20, S. Defraia (ed.), Grottaferrata, Collegium S. Bonaventurae, 2002.
- Olivi, P. J., *Opúsculos*, edición, traducción, introducción y notas de C. M. Martínez Ruiz, Córdoba, Universidad Católica de Córdoba, 2005.
- Olivi, P. J., *Lectura super Lucam et Lectura super Marcum*, F. Iozelli (ed.), Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaventura ad Claras Aquas, 2010.

- Olivi, P. J., *Traité des contrats*, Paris, Les Belles Lettres, 2012.
- Olivi, P. J., *Tratado sobre os contratos*, Porto, Imago Mundi, 2013.
- Olivi, P. J., *A treatise on contracts*, St. Bonaventure, NY, Franciscan Institute Publications, 2016.
- Pacetti, D., “Un trattato sulle usure e le restituzioni di Pietro di Giovanni Olivi falsamente attribuito a fra Gerardo da Siena”, *Archivum Franciscanum Historicum*, 46 (1953), pp. 448-457.
- Parisoli, L., “Pietro di Giovanni Olivi e la libertà della volontà, tra metafisica e filosofia politica”, *Scintilla*, 2/4 (2007), pp. 33-74.
- Perpere Viñuales, A., “Petrus Iohannis Olivi y la valoración económica en su en su Tractatus de contractibus”, *Cauriensia* 11 (2016), pp. 263-278.
- Petit, C., *Historia del derecho mercantil*, Madrid, Marcial Pons, 2016.
- Piron, S., “Vœu et contrat chez Pierre de Jean Olivi”, *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 16 (1996), online.
- Piron, S., “Les œuvres perdues d’Olivi: essai de reconstitution”, *Archivum Franciscanum Historicum* 91 (1998), pp. 357-394.
- Piron, S., “Marchands et confesseurs. Le *Traité des contrats* d’Olivi dans son contexte (Narbonne, fin XIIIe-début XIVE siècle)”, en *L’Argent au Moyen Âge. XXVIIIe Congrès de la SHMESP (Clermont-Ferrand, 1997)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1998, pp. 289-308.
- Piron, S., “Perfection évangélique et moralité civile. Pierre de Jean Olivi et l’éthique économique franciscaine” en B. Molina y G. Scarcia (ed.), *Ideologia del credito fra Tre e Quattrocento: dall’Astesano ad Angelo da Chivasso: atti del convegno internazionale (Asti, 2000)*, Asti, Centro di studi sui Lombardi e sul credito nel medioevo, 2001, pp. 103-143.
- Piron, S., “L’apparition du *resicum* en Méditerranée occidentale, XIIe-XIIIe siècles”, en E. Collas-Heddeland, M. Coudry, O. Kammerer, A. J. Lemaître, B. Martin (eds.), *Pour une histoire culturelle du risque. Genèse, évolution, actualité du concept dans les sociétés occidentales*, Strasbourg, Editions Histoire et Anthropologie, 2004, pp. 59-76.
- Piron, S., “Le devoir de gratitude. Emergence et vogue de la notion d’antidora au XIIIe siècle” en D. Quaglioni, G. Todeschini, G. M. Varanini (eds.), *Credito e usura fra teologia, diritto e amministrazione. Linguaggi a confronto (sec. XII-XVI). Convegno internazionale di Trento, 3-5 settembre 2001*, Roma, École Française de Rome, 2005, pp. 73-101.
- Piron, S., “Censures et condamnation de Pierre de Jean Olivi: enquête dans les marges du Vatican”, *Mélanges de l’École française de Rome - Moyen Âge*, 118/2 (2006), pp. 313-373.
- Piron, S., “Franciscan *Quodlibeta* in Southern *Studia* and at Paris (1280-1300)”

- en C. Schabel (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, Leiden, Brill, 2006, pp. 403-438.
- Piron, S., “Olivi et les averroïstes”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 53 (2006), pp. 251-309.
- Piron, S., “L’expérience subjective chez Pierre de Jean Olivi”, en O. Boulnois (ed.), *Généalogies du sujet. De saint Anselme à Malebranche*, Paris, Vrin, 2007, pp. 43-54.
- Piron, S., “La pauvreté dans l’expérience et la réflexion franciscaines” en A. Leroux, P. Livet (eds.), *La pauvreté dans les pays riches. Leçons de philosophie économique*, 4, Paris, Economica, 2009, pp. 36-52.
- Piron, S., “Les *studia* franciscains de Provence et d’Aquitaine (1275-1335)”, en K. Emery Jr., W. J. Courtenay, S. M. Metzger (eds.), *Philosophy and Theology in the Studia of the Religious Orders and at the Papal and Royal Courts. Acts of the XVth International Colloquium of the Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale*, University of Notre Dame, 8-10 October 2008, Leiden, Brill, 2012, pp. 303-358.
- Piron, S., “Le métier de théologien selon Olivi. Philosophie, théologie, exégèse et pauvreté” en C. König-Pralong, O. Ribordy, T. Suarez-Nani (eds.), *Pierre de Jean Olivi. Philosophie et théologien*, pp.17-85.
- Putallaz, F. X., *Figure francescane alla fine del XIII secolo*, Milano, Jaca Book, 1996.
- Ragazzini, G. y M., *Breve storia dell’usura*, Milano, CLUEB, 1995.
- Ramis Barceló, R., “El pensamiento político franciscano de la Corona de Aragón (siglos XIII-XV): modelos, paradigmas e ideas”, *Mirabilia Journal: Electronic Journal of Antiquity & Middle Ages*, 21 (2015), pp. 110-131.
- Renedo Puig, X., “Trois références à Pèire Joan Oliu dans le *Premier del Crestià* de Francesc Eiximenis”, *Oliviana* 5 (2016), online.
- Reyerson, K., *Business, Banking, and Finance in Medieval Montpellier*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1985.
- Reyerson, K., *Society, Law, and Trade in Medieval Montpellier*, London, Ashgate, 1995.
- Reyerson, K. L., *The Art of the Deal: Intermediaries of Trade in Medieval Montpellier*, Leiden, Brill, 2002.
- Robiglio, A., “Appunti sulla nobiltà in Pietro di Giovanni Olivi”, en C. König-Pralong, O. Ribordy, T. Suarez-Nani (eds.), *Pierre de Jean Olivi. Philosophie et théologien*, pp. 113-134.
- Rogozinski, J., *Power, caste, and law: social conflict in fourteenth-century Montpellier*, Cambridge, MA, Medieval Academy of America, 1982.

- Spicciiani, A., *La mercatura e la formazione del prezzo nella riflessione teologica medievale*, Roma, Accademia dei Lincei, 1977.
- Suarez-Nani, T., “Notes pour l’histoire de la réception de Pierre de Jean Olivi” en C. König-Pralong, O. Ribordy, T. Suarez-Nani (eds.), *Pierre de Jean Olivi. Philosophe et théologien*, pp. 327-353.
- Suarez-Nani, T., “Il profilo intellettuale di Olivi e il progetto di una ‘filosofia spirituale’”, en AAVV, *Pietro di Giovanni Olivi frate minore*, pp. 103-130.
- Tabarroni, A., «*Paupertas Christi et apostolorum*». *L’idéale franciscano in discussione (1322-1324)*, Rome, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1990.
- Thomae de Chobham, *Summa Confessorum*, París, Éditions Nauwelaerts, 1968.
- Todeschini, G., “*Oeconomica franciscana II*. Pietro di Giovanni Olivi come fonte per la storia dell’etica economica medievale”, *Rivista di storia e letteratura religiosa* 13 (1977), pp. 461-494.
- Todeschini, G., *Un trattato di economia politica franciscana: il «De emptio-nibus et venditionibus, de usuris, de restitutionibus» di Pietro di Giovanni Olivi*, Roma, Istituto storico per il Medio Evo, 1980.
- Todeschini, G., *Il prezzo della salvezza. Lessici medievali del pensiero economico*, Rome, Nuova Italia Scientifica, 1994.
- Todeschini, G., “I vocabolari dell’analisi economica fra alto e basso medioevo: dai lessici della disciplina monastica ai lessici antiusurari (X-XIII sec.)”, *Rivista storica italiana*, 110/3 (1998), pp. 781-833.
- Todeschini, G., “Olivi e il mercator cristiano”, en A. Boureau y S. Piron (eds.), *Pierre de Jean Olivi...*, pp. 217-237.
- Todeschini, G., *Ricchezza franciscana: dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologna, Il Mulino, 2004.
- Toneatto, V., “La richesse des Franciscains. Autour du débat sur les rapports entre économie et religion au Moyen Âge”, *Médiévales* 60 (2011), pp. 187-202.

NOTAS A LA TRADUCCIÓN

Pretendemos ofrecer una versión en lengua española que permita una lectura coherente de la obra, sin apartarnos en demasía del original latino. Intentamos respetar la sintaxis de Olivi y, hasta donde resulta posible, también el léxico. Con ello facilitamos que el lector interesado pueda cotejar esta versión con la edición crítica latina.

Puesto que el público lector está compuesto de medievalistas y no medievalistas, historiadores del derecho, de la economía, de la ciencia, de las mentalidades... hemos creído más oportuno hacer una traducción bastante apegada al latín, de manera que los interesados puedan seguir con comodidad la edición crítica de *Les Belles Lettres*. La numeración de los párrafos es la misma, para mayor facilidad en el manejo de la obra.

El uso del corchete sirve para la aclaración y complementación, en lengua castellana, de aquellas palabras que están implícitas en el texto latino. Las marcamos así para que la traducción, pese a seguir la literalidad de la edición crítica, suene más fluida.

Las notas no pretenden ser exhaustivas, puesto que nos veríamos en la obligación de repetir lo ya dicho hasta aquí, especialmente en la edición crítica, lo cual es un sinsentido. Por lo tanto, hemos optado por dos tipos de notas: unas, de carácter lingüístico, que explican el texto o la traducción, y otras, de carácter conceptual, que se centran en las fuentes.

En cuanto a las primeras, a veces hemos explicitado en la nota nuestra solución, indicando la palabra latina y una breve explicación. Hemos preferido pecar de redundantes, antes que de sobrios, a fin de que el texto pueda ser leído por un público más amplio. En lo tocante a las segundas, sólo hemos indicado las fuentes más relevantes y hemos querido complementar las indicaciones de Todeschini, Grossi, Burr, Piron y otros con unas mínimas notas jurídicas. No entramos a analizar las fuentes una por una, pues entorpecería innecesariamente la lectura, y remitimos a la edición crítica (especialmente a las “*notes complémentaires*”) para ello. Tampoco indicamos una edición concreta para las fuentes más conocidas: la Biblia, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás...

Hemos optado también por mostrar en las primeras páginas algunos ejemplos de la copia casi literal de las ideas de Olivi en los sermones de San Ber-

nardino de Siena, a fin de que se pueda comprobar de forma tangible –hasta cierto punto– la reproducción casi literal de las ideas olivianas, circunstancia que favoreció su transmisión en la época moderna.

Al igual que en los demás libros de esta colección, no incluimos índice analítico al final, porque está colgado en la red y es de libre acceso. Los lectores interesados podrán hacer búsquedas *ad libitum* en el PDF con mucha mayor precisión y amplitud que la que proporcionaría cualquier índice.

PIERRE DE JEAN OLIVI

TRATADO DE LOS CONTRATOS

PRIMERA PARTE: DE LAS COMPRAS Y DE LAS VENTAS

1 Acerca del contrato de las compras y de las ventas se plantean ocho cuestiones.

<Primera cuestión>

2 En primer lugar, se pregunta si las cosas¹ pueden lícitamente y sin pecado² venderse por más de lo que valen o comprarse por menos³.

<Argumentos>

3 Y parece que sí, porque de otra forma casi la globalidad de los compradores y vendedores pecaría contra la justicia, porque casi todos quieren vender caro y comprar a bajo precio.

4 Igualmente, me es lícito atribuir a mi bien el precio que quiera ponerle y ningún derecho me obliga a dar o conmutar mi bien, sin el precio que me complazca o prefijado por mí, de la misma manera que, al revés, nadie está obligado a comprar por encima de lo que le plazca. Así pues, si el contrato de vender y comprar es puramente voluntario, la tasación del precio de las cosas venales será meramente voluntaria, y en consecuencia seleccionará el derecho y el mercado de forma puramente voluntaria, como dice el proverbio vulgar: “el bien vale tanto cuanto pueda ser vendido⁴”.

5 Además, en el orden del derecho, de la justicia y de la caridad, el bien común prevalece y debe prevalecer al bien privado⁵; pero conviene a la salva-

1 El texto latino utiliza *res*, cosa o bien, objeto del contrato de compra o venta: bien venal.

2 El problema que se plantea es que según el derecho canónico era difícil que en una compraventa no hubiese pecado: *Decretum*, dist. 5, c. 2 (*Corpus Iuris Canonici*, A. Richter - A. Friedberg, 2 vols., Lipsiae, Tauchnitz, 1879-1881, I, p. 1240): “Qualitas lucri negotiantem aut excusat, aut arguit, quia est honestus questus, et turpis. Verumtamen penitenti utilius est dispendia pati, quam periculis negotiationis obstringi. Quia difficile est inter ementis vendentisque commercium non intervenire peccatum”.

3 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II-II, q. 77, art. 1: “Videtur quod aliquis licite possit vendere rem plus quam valeat”. Véase Agustín, *De Trinitate*, XIII, 3-6.

4 Véase A. Leroux de Lincy, *Le Livre des proverbes français*, II, Paris, Chez Paulin, 1842, p. 320. Es la opinión liberal de que las cosas valen lo que se paga por ellas.

5 Sobre la relectura de este pasaje sobre el bien común en Olivi y sus diferencias con la tradición, véase J. Kaye, *A History of Balance, 1250-1375*, pp. 58-59 y 108-109.

ción común de los hombres después de la caída⁶ que la tasación del precio de las cosas venales no sea preciso en un punto determinado, ni según el valor absoluto de los bienes, sino que sea más bien libremente establecido de común acuerdo de ambas partes, a saber, de los vendedores y de los compradores. Esto, pues, supone menores riesgos del pecado de los fraudes. De otra manera, eso raramente podría hacerse sin pecado, porque el valor preciso y absoluto de los bienes casi nunca aparece certera y plenamente, así pues, etc⁷.

<Argumentación opuesta>

6 Por el contrario, engañar a algunos, esforzarse y afanarse en engañarlos es un pecado y además contrario al recto y natural apetito de los hombres, y contra la fidelidad de la amistad y contra la sinceridad de la verdad y de la justicia, porque naturalmente ser engañado desagrade a todos. Pues proviene de la rectitud de la ley divina, de la caridad y del derecho natural que no hagamos a nadie lo que, por una inclinación natural y recta, no quisiéramos que nos hicieran⁸. La falsedad y el engaño o el fraude que existe en engañar y en la voluntad de engañar es contraria a la divina voluntad y a las leyes de Dios, con que quiere que seamos fieles y veraces con todos. Pero el que vende conscientemente un bien por más de lo que vale engaña al comprador casi siempre y tiene la intención de engañarlo, puesto que ningún comprador comúnmente quiere o se presume que quiere comprar el bien más caro de lo que vale. De la misma forma, el que compra conscientemente un bien en menos de lo que vale engaña e intenta engañar al vendedor, ya que todos generalmente quieren y pretenden vender sus bienes a un precio no menor de lo que valen; por consiguiente, etc.

7 Igualmente, la justicia conmutativa consiste en la equidad real o equivalencia de las cosas cambiadas, igual que la justicia de dar a cada uno lo que es suyo o lo que se le debe⁹, consiste en la real adecuación del rédito al débito, es decir, que no devuelvas menos, sino exactamente¹⁰ cuanto debes. Así pues, en contra de la equidad de la justicia conmutativa está vender, a sabiendas, el bien en más de lo que vale, o comprarlo en menos de lo que vale.

6 Alude a nuestra capacidad restringida, después del pecado original.

7 Deja que el lector deduzca la conclusión. Esta fórmula se repite a lo largo de la obra.

8 *Faciamus quod nobis fieri nolumus*: es un aforismo clásico y muy difundido, que luego ha sido conocido, en diversas formulaciones, como la ley de oro de la moral.

9 Tomás de Aquino, *Sententia libri ethicorum*, V, 6.

10 *Tantundem*: otro tanto.

<Distinciones>

8 Hay que decir que el valor¹¹ de los bienes se puede tomar de dos maneras. En primer lugar, a saber, según la bondad real de su naturaleza y, de este modo, un ratón o una hormiga valen más que el pan, ya que tienen alma, vida y sentido, y el pan no¹². En segundo lugar, respecto a nuestro uso y, de esta manera, valen tanto cuanto son útiles para nuestro uso, y según este aspecto el pan vale más que un ratón o un sapo¹³. Por consiguiente, ya que las acciones de vender y comprar se ordenan al uso de la vida humana, y también constituyen un cierto uso, por eso el valor de los bienes venales se subsume en ellos, y se piensa en la segunda manera, no en la primera.

9 Además hay que saber que un valor tal, o uso de los bienes venales y usuales, se concibe de tres maneras. En primer lugar, a saber, según que el bien, por sus virtudes y propiedades, esté mejor adaptado y sea más eficaz a nuestras utilidades, así un óptimo pan de trigo vale más para nosotros, como alimento, que uno de cebada; y un caballo fuerte para el transporte o el combate, más que un asno o un rocín¹⁴.

10 En segundo lugar, según qué bienes, por el hecho de su rareza o de la dificultad de hallarlos, nos resultan más necesarios¹⁵, por cuanto más los necesitamos por su penuria y tenemos menor facultad de tenerlos y usarlos,

11 Olivi dedica esta cuestión a desarrollar una teoría cristiana del valor, a fin de lograr una tasación justa y equitativa de los precios.

12 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II-II, q. 77, a. 2, ad. 3.

13 San Bernardino de Siena utilizó mucho las ideas de Olivi, aunque sin citarlo. Por ejemplo, en su sermón XXXV indicó literalmente que “et hoc modo mus, formica, vel pulex plus valent, quam panis, quia habent vitam, animam, et sensum, sed non panis. Secundus valor dicitur usualis, qui scilicet, sumitur in respectu ad usum nostrum: et hoc modo quanto aliqua sunt usibus nostris utiliora, tanto amplius valent; et secundum hoc, panis plus valet, quam mus, vel bufo”. Citamos por la edición: Sancti Bernardini Senensis, *Opera omnia*, II, Venetiis, In aedibus Andreae Poletti, 1745, p. 203.

14 Sigue con la misma idea del pasaje anterior, en el que tanto Santo Tomás como Olivi comentan a San Agustín. Véase *Summa Theologica*, II-II, q. 77, a. 2, ad. 3: “Et ideo non oportet quod venditor vel emptor cognoscat occultas rei venditae qualitates, sed illas solum per quas redditur humanis usibus apta, puta quod equus sit fortis et bene currat, et similiter in ceteris”. San Bernardino utilizó exactamente las mismas palabras que Olivi en el sermón citado. Véase *Opera omnia*, p. 203: “...optimus panis triticeus plus valet ad nostrum usum, quam hordeacius: et fortis equus ad victoriam, vel bellum, plusquam asinus, vel roncinus”.

15 Decretum I, Dist. 93, 24, 2 (Fr. 329): “omne quod rarum est, plus appetitur”.

y según esto, el mismo trigo vale más en época de generalizada carestía y de hambre y de penuria que en el tiempo que abunda en casa de todos, igual que con los cuatro elementos, a saber: agua, tierra, aire y fuego, son para nosotros, en razón de su abundancia, de un precio más exiguo que el oro o el bálsamo, aunque sean de por sí más necesarios y útiles a nuestra vida¹⁶.

11 Tercero, el valor de los bienes se mide según el mayor o menor beneplácito de nuestra voluntad en poseer tales bienes. Usar, pues, en el sentido que aquí se asume, significa someter o tener un bien bajo el dominio de la voluntad, y por eso, no es módica la parte del valor de las cosas utilizables que se valora en función del beneplácito de la voluntad, o más o menos complaciente en el uso de este o ese bien y en tener ese bien a su disposición; como tal caballo es más agradable a uno, y tal otro a otro, y ese ornato o aderezo a uno, y ese otro a otro, así también alguien puede otorgar un valor despreciable a un bien, y otro, sopesarlo como precioso y caro; y a la inversa.

12 En tercer lugar, también, hay que saber que una apreciación tal del valor de las cosas de uso no puede hacerse más que raramente, salvo por una opinión conjetural o probable¹⁷, y esto no de una forma precisa o según un cálculo y medida indivisible en grados¹⁸, sino en el seno de cierta franja¹⁹ competente respecto a la que los pensamientos y los juicios humanos se refieren de forma distinta en su estimación, y por eso incluye en sí varios grados, poca certeza y mucha ambigüedad conforme al modo de las cosas opinables²⁰, aunque unas veces más y otras menos.

<Respuesta>

13 Habiendo sido, pues, advertidas estas cosas con anticipación, hay que responder que los bienes no pueden lícitamente venderse por más de lo que valen, ni ser comprados por menos, estimado su valor con respecto a nuestro uso y por un juicio probable de una estimación humana que mide el valor de la cosa bajo los límites de una franja apropiada.

16 Para este párrafo y el siguiente, véase de nuevo, S. Bernardino, *Opera omnia*, p. 203.

17 Comentando a Escoto, San Antonino reproduce estas mismas ideas de Olivi, Beati Antonini, *Summae sacrae theologiae, iuris pontificii, et Caesarai*, II, Venetiis, apud Iunctas, 1582, cap. 8, p. 37b.

18 *In plus et minus*: en más y en menos, gradualmente.

19 *Latitudo*: latitud, zona, margen de maniobra.

20 Aristóteles, *Segundos analíticos*, 1, 33 (88b).

14 Sin embargo, no es preciso que exista siempre un pecado mortal en el traspaso de estos límites²¹, a no ser que sea tan grande y tan enorme, que en el mismo contrato la desigualdad y la injusticia predominen sobre la igualdad y la justicia. Conforme a ello se ha dispuesto en la ley civil²² que, si el comprador o el vendedor es defraudado por más de la mitad del precio justo²³, el contrato sea nulo y que deba ser anulado por los jueces, pues, si un bien que no vale estrictamente más que diez sueldos, se vende por más de veinte, el exceso es manifiestamente enorme²⁴.

15 Lo entiendo, a condición de que el defraudado ignore tal exceso, porque, si es conocedor y advierte tal cantidad de exceso, y consiente en tal precio y contrato, ya no se le defrauda²⁵. Más bien, de la misma forma que puede entregar sin precio alguno su bien, si así lo quiere, puede darlo por una centésima parte de su justo precio²⁶ y, por eso, no se hace ninguna injusticia, a menos quizá que su acuerdo proceda de una tan gran ligereza y defecto de su voluntad, evidente y manifiestamente, que no habría de reconocerle más que una fuerza insuficiente o nula en derecho y justicia, o que se actuara así movido por tan gran pobreza y u otro tipo de necesidad, que no se podría juzgar que saliese de una voluntad placentera y gratuita, y que hacer un contrato de este modo estaría no sólo en contra de la justicia sino también de la caridad y compasión natural.

<Respuesta a los argumentos>

16 Así pues, a las objeciones de cada una de las partes hay que alegar así. Al primero de la primera parte hay que decir que respecto de la comunidad de

21 El derecho canónico condenaba al mercader y no dejaba espacio para el comercio: Decretum, I, Dist. 88, c. 11. (Fr. 308-309) "...Homo mercator vix aut nunquam potest Deo placere. et ideo nullus christianus debet esse mercator, aut, si voluerit esse, proiciatur de ecclesia Dei..." Olivi abre la puerta a que pueda haber compraventas que no entrañen pecado.

22 C. 4, 44, 2 y C. 4, 44, 8 (II, 179). Sería la llamada *laesio enormis*.

23 Véase Thomae de Chobham, *Summa Confessorum*, París, Éditions Nauwelaerts, 1968, p. 514. Véase también J. W. Baldwin, *The Medieval Theories of the Just Price...*, p. 69.

24 Indica S. Piron la importancia de la mitad del justo precio en el derecho de Montpellier, P. J. Olivi, *Traité des contrats*, pp. 337 y 339.

25 Bernardino, *Opera omnia*, p. 204.

26 Sancti Antonini, *Summa theologica in quattuor partes distributae*, Pars Secunda, Veronae, Ex Typographia Seminarii, 1740, p. 257.

los justos eso no es cierto, sino sólo de la comunidad de los injustos y avaros. Pues el justo no quiere vender o comprar algo en contra del precio justo, y el justo perfecto no quiere ahí la menor injusticia. El imperfectamente justo, por el contrario, no quiere para sí una injusticia que predomine a la justicia y, cuanto más quiere indebidamente aquí algo del precio injusto, tanto más tendrá en sí algo del vicio de la injusticia²⁷.

17 Al segundo, hay que responderle que, aunque conforme a derecho no estoy obligado a vender mi bien, sin embargo, estoy obligado en el acto y en el contrato de venta a observar la forma y la regla del derecho y, por eso, en el acto de vender no me es lícito atribuir un precio injusto a mi bien y recibirlo, pues entonces no lo impongo sencillamente como mío, sino como una permuta con otro. Así pues, una atribución eficiente o conmutativamente incluye la recepción de un precio superior; pues recibir más incluye una desigualdad.

18 Al tercero hay que responderle que, si el acuerdo de cada una de las partes en la fijación de tal precio o tasación no puede considerarse como involuntario, por razón de la ignorancia o impericia, o a causa de otra forma de necesidad incitadora de algún modo a este acuerdo, entonces el argumento procede correctamente y su conclusión es verdadera; por contra, de otra manera no lo es. Pese a que nuestra estimación de tasar el precio de los bienes o a que su valor no sea exacto, sin embargo éste puede y debe ser medurado en sus límites ajustados; de otra forma excedería la medida conveniente y probable y la regla de la razón.

19 Hay que responder, al primero de la otra parte, que cuando el valor usual de los bienes es estimado y tasado probablemente por un libre y experto acuerdo de los participantes, ninguno engaña al otro partícipe, salvo por accidente y más allá de su intención e incluso contra su intención, ya que, cuanto se desprende del proceder de tal estimación y de tal contrato, intenta conservar la igualdad con su socio, aunque a veces pueda acontecer lo contrario, a causa de la incertidumbre de la estimación.

20 Al segundo hay que responderle que la justicia conmutativa no consiste en una equivalencia real de los bienes, calculada según el valor absoluto de sus naturalezas, sino sólo en la equivalencia a nuestro uso y a nuestra utilidad, conforme al modo que ha sido expuesto más arriba²⁸.

27 Debe entenderse en el sentido de la perfección evangélica de los Menores. Para las objeciones, Bernardino, *Opera omnia*, p. 204.

28 Véase el parágrafo 8.

<Segunda cuestión>

21 En segundo lugar, se pregunta, ¿acaso un precio puede ser tasado según el valor de la utilidad de los compradores o de los que reciben algún servicio a título oneroso?; por ejemplo, si una pócima o una hierba medicinal me sirve para salvarme de la muerte y para la restitución de la inapreciable salud, ¿acaso quien me la da puede exigirme exactamente un precio equivalente a la curación o bien inestimable²⁹?

<Argumentos>

22 Y parece que sí, porque según lo arriba expuesto, el valor y el precio de los bienes venales deben ser estimados más bien en función de nuestro uso y utilidad que según el valor absoluto de sus naturalezas³⁰.

23 Igualmente, la equidad de la justicia conmutativa exige que me confieras tanta utilidad, cuanta te confiero a ti.

<Respuesta>

24 Hay que decir que si el precio de los bienes necesarios para nuestra vida estuviera tasado según su equivalencia a lo que particularmente nos confieren, un precio tal sería casi inestimable. Pues, para el sediento, que estuviera a punto de morir si no tuviera agua, un vaso de agua vale en este caso una cantidad infinita de oro, e incluso mucho más. Así como, pues, en los contratos civiles y humanos, la razón final es el bien común de todos, por esa razón la equidad de la tasación de los precios fue y debe ser ponderada con respecto al bien común, es decir, de manera que sea ventajosa para el bien común, porque no hay nada más inicuo para perjudicar el bien común y universal que favorecer intereses privados y particulares³¹.

29 La segunda cuestión versa sobre si el precio puede ser tasado por el criterio de utilidad. La segunda cuestión también puede verse en Bernardino, *Opera omnia*, p. 204.

30 Olivi se cuestiona el alcance de la visión subjetivista. Véase J. Kaye, *A History of Balance...*, p. 112.

31 No hay duda de que Olivi valora el bien común por encima del particular. Indica O. Bazzichi, *Il paradosso francescano tra povertà e società di mercato*, p. 70, que “il bonum commune per l’Olivi è il primo degli elementi risolutivi della sua analisi; il valore economico passa decisamente da un piano soggettivo –i piano dei concetti– ad un piano di analisi collettiva, basata sul comune uso delle cose. Il soggetto non è più l’individuo che

25 Porque, además, en eso se contiene más fuerte y difusa la ruina de un bien particular, que puede explicarse más especialmente en el caso propuesto, ya que por un sorbo de agua o un poco de fuego sumamente necesarios para mí estoy obligado a darte tanto como vale la vida que me confiere, entonces por la misma razón, en un caso parecido, estarás obligado a darme lo mismo por un sorbo de agua, lo que sería perfectamente perverso y una carga inaguantable. En tal caso, esta clase de equidad debilitaría radicalmente toda compasión y humanidad, y principalmente en los casos de necesidad que exigen mayor compasión y humanidad³². Queda fuera, pues, que la compasión y la sociabilidad humana contraríen así la verdadera y virtuosa equidad.

<Circunstancias de la tasación común>

26 Pues, porque el precio de los bienes y servicios debe ser fijado con respeto al orden del bien común, hay que saber, por eso, que se debe atender primera y principalmente a la apreciación común y a la estimación hecha colectivamente por las comunidades civiles; hecho que se comprueba al observar en ellas comúnmente cuatro circunstancias.

27 La primera es que se observa cierto orden natural de los bienes utilizables. Pues, así como algunos de ellos son casi la materia y los materiales de otros, como lo son los elementos de los compuestos, así también para nosotros su uso es más vil que el de sus compuestos más nobles, como es evidente en el uso del agua respecto al del vino, y en el uso de la tierra respecto del pan o del grano. Así como ciertos bienes son, por su naturaleza, más rápidamente corruptibles y escasamente o difícilmente maleables, otros son más duraderos y más dúctiles, así también en nuestros usos, algunos son consumidos con más rapidez, e incluso el uso de algunos es su consumición, como es evidente en la bebida y en la comida. Otros, por el contrario, son más duraderos y dúctiles como se pone de manifiesto en el uso del caballo y del oro.

28 Nuevamente, tal y como ciertos bienes son naturalmente más hermosos y graciosos que otros, así también para el uso de nuestra voluntad y de nuestros sentidos son comúnmente más complacientes, como se evidencia en los colores de las tinturas, de los vestidos y de las joyas, también en el per-

vive isolato, ma una persona che vive in una società, per il bene della quale deve rispettare il bene degli altri”.

32 Es decir, según Olivi en estos casos extremos se valoraría especialmente la caridad y no el deber jurídico-moral.

fume de los aromas y en los sonidos de los instrumentos musicales. Pues en tales bienes el orden común de la naturaleza coincide con el orden común de nuestro uso, de ahí que la estimación común última de los precios prevalezca sobre los anteriores.

29 En segundo lugar, se observa el curso común de la profusión y la penuria, y de la rareza y de la abundancia. De ahí el refrán de que todo lo raro es caro³³ y precioso, y que demasiada abundancia y familiaridad engendra el desdén³⁴. Pues, cuanto más rara y difícilmente conseguimos obtener y poseer algo, tanto más, fuera de nuestras posibilidades, lo consideramos más alto y admirable. Pues admiramos lo que nos es arduo e insólito, y precisamente ahí donde por lo común el oro y el trigo abundan, no se valoran en un precio tan alto como cuando de ellos existe generalmente una gran carestía. Y lo mismo ocurre con la común profusión o carestía de médicos o de abogados, o de atletas o zapadores.

30 En tercer lugar, se observa el trabajo³⁵ y el riesgo³⁶ e incluso el arte³⁷ en obtención de bienes y servicios. Valoramos en el precio, efectivamente, más que los restantes bienes, las mercancías o los laboriosos servicios que con el mayor trabajo y peligro generalmente se llevan a término y se hacen. De ahí que en los territorios que generalmente están más alejados de Francia y de ultramar las mercancías tengan un precio mayor. La misma mercancía, que además exige una mayor elaboración, es valorada generalmente por un precio mayor que las restantes. Es por esto que el zapador o el tallista de piedra, aunque trabajen más corporalmente, no reciben una paga como el arquitecto que, con más alta maestría e industria, les señala y ordena lo que deben hacer. Por la misma razón, el trigo tiene un precio mayor que las hierbas silvestres, más eficaces en los remedios medicinales, porque éstas no son recolectadas con un trabajo tan largo y laborioso e incluso habilidoso, y que una cantidad suficiente de ellas no se obtiene generalmente con tan grandes costes.

31 En cuarto lugar, se observa la gradación y el orden general de los oficios y de las dignidades anexas. De ahí que se dé un salario mayor al general

33 El adagio *omne rarum carum* fue muy recurrente. Su uso entre los escolásticos puede verse en O. I. Langholm, *Economics in the Medieval Schools*, p. 256, n. 31.

34 Publilius Syrus, *Sententiae*, Stuttgart, Caroli Hoffman, 1829, p. 21, citado en la *Scala Paradisi* de San Agustín como proverbio vulgar: “Vulgare proverbium est, quod nimia familiaritas parit contemptum”.

35 *Labor*: trabajo físico, de ahí que hayamos traducido por “trabajo”.

36 *Periculum*: peligro, en el sentido de riesgo, inseguridad, amenaza.

37 *Industriam*: destreza, habilidad, arte...

que al caballero, y al caballero que al escudero o al soldado de a pie, por tres razones.

32 La primera de las cuales se obtiene de lo dicho, que para cumplir debidamente los oficios más altos se exige mayor pericia y maestría junto con una mayor agudeza mental y, además, porque una pericia y destreza tal se adquiere generalmente por medio de una prolongada y gran dedicación, experiencia y trabajo junto con numerosos riesgos y gastos; y también porque los idóneos para ello son raros y escasos, y por eso se valoran con un precio mayor³⁸.

33 La segunda razón es porque conviene al honor y a la utilidad de la comunidad civil que las personas insignes sean más reverente y considerablemente mantenidas en una destacable superioridad y dignidad, aunque estos mismos superiores, si son principalmente de un estado evangélico, deben en sí mismos exteriorizar y ejercer el ejemplo y las obras de humildad y santidad en su conducta, mucho más que el culto de los bienes temporales³⁹.

34 La tercera razón es que los oficios superiores reclaman a menudo numerosos gastos. Pues el estratega del ejército, con el fin de mandar debidamente a todo el ejército y gobernar los diversos combates de las batallas, tiene muchas más necesidades que cualquiera de sus subordinados.

35 Por tanto, observadas generalmente estas cuatro circunstancias, se tasan y deben ser tasados los precios coherentemente, según lo más soportable y salútilo para la comunidad, ponderadas todas las cosas en sus partes y aspectos. Las personas particulares en sus contratos particulares o en las exigencias de sus gastos deben seguir la forma y la regla general de las estimaciones y de las tasaciones, a fin de que una parte no desentone torpe, irregular e indisciplinadamente con su todo y que cualquiera, por puro capricho, no perjudique a la utilidad común y, consecuentemente, a la justicia y a la compasión comunes.

<A los argumentos>

36 Al primer argumento, pues, [la respuesta] de lo contrario evidencia lo que antes se ha dicho, ya que el precio de los bienes de uso se pondera con

38 Hay que notar que Olivi no rechaza las jerarquías sociales, sino que las fundamenta en el mayor arte o destreza de quienes están en la cúspide.

39 Se mezcla aquí el tema con la vindicación de la pobreza y el *usus pauper* de los superiores del estado evangélico, quienes –según Olivi– debían ser humildes y evitar el culto a los bienes temporales. Véase D. Burr, *Olivi and Franciscan Poverty*, especialmente pp. 49-51.

respecto a nuestro uso bajo el orden y el respeto al bien común y al uso común del mismo, y no opuestamente bajo un aspecto contrario o nocivo para sí.

37 Al segundo hay que responder que debo devolverte tanta utilidad como me procuras, según la regla del bien común estimada colectivamente, no de otra forma, por las razones anteriormente discutidas. No sería, pues, la equidad de la justicia virtuosa sino una iniquidad cruel e inhumana.

<Tercera cuestión>

38 De las cosas precedentes se desprende una tercera cuestión para plantear aquí, es decir, si es lícito aumentar el precio de los bienes por la escasez o penuria general o individual⁴⁰.

<Argumentos [iniciales]>

39 En efecto, se podría debatir que no; al contrario, más bien ser disminuido, porque la caridad, la piedad y la compasión de los indigentes exigen más bien que el precio, en vez de aumentar, disminuya.

40 También según esto, quien acumula para sí el trigo de toda una región, podría entonces aumentar su precio arbitrariamente y, sin cometer pecado, provocar una tan gran carestía que, de ningún modo se puede aceptar, porque esto contribuye abiertamente al perjuicio y exterminio del bien común e incluso de la compasión⁴¹.

41 Porque, en sentido opuesto, como se ha dicho más arriba, una de las razones por las que un mismo bien, en sí mismo no transformado, puede ser valorado por un precio mayor es su escasez. De ahí que la penuria general de trigo conduce a su escasez y se llama carestía⁴².

40 Esta cuestión fue muy abordada en los tratados de derecho canónico y de teología moral de la época moderna. Incluso fue tema de debate, en términos muy similares, en asambleas y senados. Véase, por ejemplo, *Decisiones Aureae in Sacro Delphinatus Senatu Discussae ac Promulgatae*, Venetiis, [ad signum Fontis], 1561, p. 42b: “Pretium salis an augeri possit per praepositos tractus maxime cum trium statuum consensu, et stante carestia”.

41 Olivi enuncia la idea de que los monopolios pueden ser lícitos, aunque no son moralmente aceptables si provocan gran carestía. S. Piron muestra los vínculos etimológicos de “carestía” con la de “caridad”. Véase J. Olivi, *Traité des contrats*, pp. 342-343.

42 Sobre la carestía de trigo en la época de Olivi, especialmente en Montpellier, véase K. L. Reyerson, *The Art of the Deal: Intermediaries of Trade in Medieval Montpellier*, p. 145, n. 4.

<Respuesta>

42 Hay que responder que la escasez general de algún bien impulsa la carestía general. En primer lugar, la alienación para el poseedor de tales bienes es más difícil y su reclamación es más cara para el comprador o el poseedor. En segundo lugar, porque si no fuera lícito aumentar el precio, sería en perjuicio del bien común, porque los poseedores de tales bienes no los querrían vender tan fácil y comúnmente a los desprovistos y necesitados y, por eso, menos bien se suministraría a la indigencia general.

43 Pero en las penurias especiales de las personas singulares, esto no tiene lugar; al contrario, más bien se desviaría en esto de la tasación del bien común. Por ejemplo, si un modio⁴³ de trigo se vende generalmente en tal región por diez libras, si alguien lo vende a otro, necesitado, en la misma región por veinte libras, es una desviación flagrante de la tasación general, la cual es y debe ser ejemplo y regla de sus partes y de sus escalas inferiores. Pues, si alguien hubiese resuelto no vender su trigo a nadie durante este periodo, pero por el requerimiento del necesitado fuera incitado a venderlo, entonces podría aumentar en su justa medida el precio del trigo, pero no de una forma sospechosa de usura, y que el aumento no excediese un límite y una medida razonables⁴⁴. De todo ello, las objeciones de cada una de las partes lo ponen en evidencia.

44 Si en verdad preguntas si un libro que al principio de los estudios pudiera ser vendido por cien, y a mitad o al final no puede ser vendido generalmente más que por cincuenta, y que sin embargo se entrega por cien a un comprador, por la razón que éste no encuentra otro venal para comprar, ¿eso se hace lícitamente?; o bien, si un campo o un fundo que valga cien según la estimación general, ¿puede ser lícitamente comprado por cuarenta, porque, después de la preconización o exposición pública, no se halle a otra persona que haya querido dar más?

43 *Modium*: medida para áridos, que fue usada desde la época romana y que equivalía aproximadamente a 8,75 l.

44 Se inspira en la Decretal, X, 5, 19, 19 (Fr. 816): “Naviganti vel eunti ad nundinas certam mutuans pecuniae quantitatem, eo quod suscipit in se periculum, recepturus aliquid ultra sortem, usurarius est censendus. Ille quoque qui dat x. solidos, ut alio tempore totidem sibi grani, vini vel olei mensurae reddantur: quae licet tunc plus valeant, utrum plus vel minus solutionis tempore fuerint valiturae, verisimiliter dubitatur: non debet ex hoc usurarius reputari. Reatione hujus dubii etiam excusatur, qui pannos, granum, vinum, oleum et alias merces vendit, ut amplius, quam tunc valeant, in certo termino recipiat pro eidem, si tamen ea tempore contractus non fuerat venditurus”.

45 Hay que decir que, si por esta razón, uno se desvía un poco del precio generalmente dado o estimado, no es absolutamente ilícito, porque tales causas de vender en más o en menos proceden de algún modo de la disposición general de la sociedad hacia estos o aquellos bienes en ese instante o de una disposición general en esa época y de la capacidad o incapacidad para vender o comprar tales bienes; por lo tanto, en tal caso, generalmente se estima que salen de su precio habitual, estimado de forma absoluta y general.

46 No obstante, si el precio común, sin una correlación tal o similar con la sociedad, aumenta o disminuye, sólo a causa de la debilidad o necesidad del comprador o del vendedor, entonces ahí hay pecado y desigualdad manifiesta, a menos que esta disminución o crecimiento sea tan insignificante que permanezca en los límites del precio habitual, o los supere imperceptiblemente, o a menos que mediante el encante o una proclama habitual se diga: “es a tal precio”. Es entonces cuando este bien puede ser comprado por ese precio, aunque valiera mucho más, porque una tal proclama o encante⁴⁵ tiene la fuerza de una tasación común de bienes venales y que de la ignorancia de las partes no puede provenir fraude alguno, como en los contratos secretos.

<Cuarta cuestión>

47 En cuarto lugar, se pregunta si el vendedor está obligado a decir y develar al comprador todos los defectos del bien a la venta⁴⁶.

48 Y parece que sí, porque de otra forma parecería que engaña al comprador. De igual manera que, si alguien, conocedor, vendiera un bien en más de lo que vale a un demente, a un niño o a un ignorante o inexperto, pecaría y estaría obligado a restituir la diferencia del precio⁴⁷; luego, por la misma razón, en ese caso propuesto, se atenderá a lo mismo.

49 A eso, hay que responder que el vendedor está obligado a descubrir los defectos⁴⁸ por los que engañaría considerablemente al comprador más allá del

45 Sobre la venta al encante, véase K. L. Reyerson, *The Art of the Deal...*, pp. 174-179.

46 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II-II, q. 77, art. 3: “Videtur quod venditor non teneatur dicere vitium rei venditae. Cum enim venditor emptorem ad emendum non cogat, videtur eius iudicio rem quam vendit supponere. Sed ad eundem pertinet iudicium et cognitio rei. Non ergo videtur imputandum venditori si emptor in suo iudicio decipitur, praecipitanter emendo, absque diligenti inquisitione de conditionibus rei”.

47 *Superaugmentum*: sobrecoste, sobre-aumento.

48 El problema de los vicios ocultos. Olivi concordaría con la doctrina del Digesto, en la que se hace mención al deber del vendedor de informar al comprador sobre los de-

precio justo, si los conoce o sin embargo los considera probables, y particularmente cuando, por esa razón, pueda surgir algún peligro grave al comprador: por ejemplo, si la nave que tu vendes tuviera un defecto tal que el comprador, navegando con ella, pudiera correr el riesgo de naufragio; e igualmente con el vicio oculto del caballo, por lo que el soldado, al comprarlo, pudiera ser arrojado al suelo durante el combate; otro tanto con el defecto de los jarabes o de las elaboraciones medicinales que venden los preparadores o boticarios; pues entonces, el vendedor está obligado a restituir todos los daños y contingencias⁴⁹.

50 Si, pues, ningún peligro amenaza al comprador ni el precio justo excede al venderse, o al menos no acentuadamente, y si el comprador piensa ser suficientemente hábil y se le expone la cosa venal para ser examinada a su gusto, entonces el vendedor no tiene obligación de manifestar esos defectos, y especialmente cuando no los esconde para obtener el precio justo de su bien, porque a veces sucede que si el comprador estuviera al corriente, no querría dar por la cosa el precio justo. Sin embargo, parece que el hombre perfecto debería revelarlos, salvo en el caso en que su revelación perjudicara más que lo que beneficiara, que dañara a la caridad, al comprador o al bien común.

51 De lo expuesto se pone de manifiesto la respuesta a las objeciones. En efecto, engañar acrecienta la ocultación, sobre todo en el sentido señalado. Pues no todo encubridor de la verdad es un embustero ni tampoco es lo mismo respecto del demente y del niño o del completo ignorante que del suficientemente enterado y especialista.

fectos: D. 21, 2, 31; D. 19, 1, 13; 18, 1, 43, 1; 19, 1, 4 pr.; D. 19, 1, 6, 4. Por lo demás, regiría el principio “caveat emptor”.

49 Olivi concuerda en este punto con Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II-II, q. 77 a. 3 co. “Venditor autem, qui rem vendendam proponit, ex hoc ipso dat emptori damni vel periculi occasionem quod rem vitiosam ei offert, si ex eius vitio damnum vel periculum incurere possit, damnum quidem, si propter huiusmodi vitium res quae vendenda proponitur minoris sit pretii, ipse vero propter huiusmodi vitium nihil de pretio subtrahat; periculum autem, puta si propter huiusmodi vitium usus rei reddatur impeditus vel noxius, puta si aliquis alicui vendat equum claudicantem pro veloci, vel ruinosa domum pro firma, vel cibum corruptum sive venenosum pro bono. Unde si huiusmodi vitia sint occulta et ipse non detegat, erit illicita et dolosa venditio, et tenetur venditor ad damni recompensationem. Si vero vitium sit manifestum, puta cum equus est monoculus; vel cum usus rei, etsi non competat venditori, potest tamen esse conveniens aliis; et si ipse propter huiusmodi vitium subtrahat quantum oportet de pretio, non tenetur ad manifestandum vitium rei. Quia forte propter huiusmodi vitium emptor vellet plus subtrahi de pretio quam esset subtrahendum. Unde potest licite venditor indemnitati suae consulere, vitium rei reticendo”.

<Quinta cuestión>

52 En quinto lugar se pregunta si, lo que en los mencionados contratos ilícita y culpablemente excede el precio justo, pertenece, según Dios o el derecho divino, a aquél del cual ilícitamente lo ha obtenido.

<Argumento>

53 Y parece que sí, porque lo que es ilícito en los contratos constituye un pecado contra el derecho divino y no adquiere, pues, fuerza alguna del derecho divino, más bien se le opone; así pues un exceso de precio ilícito no puede ser adquirido según el derecho divino por quien peca al obtenerlo. Al contrario, porque según esto cualquier exceso ilícito del precio sería, para los que lo obtuvieran, un pecado mortal, ya que sería la usurpación de un bien ajeno en cuanto que ajeno⁵⁰. Cada comprador o vendedor está obligado a restituir íntegramente tal exceso y así todos los que no lo restituyen, pecan mortalmente.

<Respuesta>

54 Hay que responder que no todo exceso del precio justo es de quien lo ha poseído y conseguido, lo que ahora se prueba por cuatro razones.

55 La primera es con respecto a toda la comunidad, pues lo que procede del consenso y de la disposición común y además para la salud⁵¹ de todos, por eso mismo adquiere la equidad y el vigor del derecho común⁵²; pero el común consenso⁵³ y la costumbre quieren que no todo exceso sea restituido así, y ello posibilita la paz temporal y la salud espiritual de la comunidad y sus partes. A la paz ciertamente, porque de otra forma surgiría un número infinito de querellas y litigios. A la salud espiritual seguramente, porque, al ser muy difícil preservarse totalmente de los excesos en este tipo de contrato y mayormente en seres humanos imperfectos, ávidos de lucro⁵⁴, que forman y constituyen la

50 Agustín, *Quaestiones in Heptateuchum*, II, 71, 60.

51 *Salus*: salud, salvación.

52 D. 18, 1, 34, 1 (*Digesta seu Pandectae Iustiniani Augusti*, ed. T. Mommsen, Bero-
lini, apud Wiemannos, 1870, I, p. 517): “Omnium rerum, quas quis habere, vel possidere,
vel persequi potest, venditio recte fit; quas vero natura, vel gentium ius, vel mores civitatis,
commercium exuerunt, eorum nulla venditio est”.

53 D. 18, 1, 9, pr. 1 (I, 515): “In venditionibus et emptionibus consensus debere
intercedere palam est”.

54 *Lucrum*: lucro, ganancia, enriquecimiento, provecho.

mayor parte de la comunidad humana, sería peligrosísimo para todos, si no se les permitiera atribuirse y conservar algo de tal exceso⁵⁵.

56 La segunda es con respecto a la providencia de Dios, que compadece ampliamente a la enfermedad humana después de la caída⁵⁶ del primer hombre y no le exige lo que es propio de una perfecta, estricta y rectísima equidad. Pues la recta razón enseña, en efecto, que existe una manera de gobernar y regir a los enfermos, y otra a los sanos, y de ahí que no todo vicio de esta clase se impute como mortal. Pues consta en el Decálogo y en otros pasajes de la Sagrada Escritura⁵⁷, que toda rapiña y hurto y también toda usurpación deliberada y voluntaria de un bien ajeno, oponiéndose el dueño, para nosotros es un pecado mortal⁵⁸; así pues, un exceso tal en los precios de lo venal no es una rapiña ni un hurto ni una usurpación de un bien ajeno.

57 La tercera razón deriva de la forma específica y fundamento del contrato conmutativo. Pues, por consenso libre y pleno de cada una de las partes se incoa y se ratifica, de tal manera que el comprador quiere mayormente el bien comprado en vez del dinero y, al revés, el vendedor. También cada uno, con pleno asentimiento, se desprende del originario dominio del bien a fin de transferirlo totalmente al otro. Y, si se defraudare en algo más allá de su intención y propia estimación, a pesar del exceso enorme prohibido por la ley humana y divina, [las partes] quieren, sin embargo, que el contrato permanezca válido y firme, mucho más que si libre y expresamente renunciaran íntegramente a tal ley, en cuanto por su temporalidad produce indemnización; de otra manera, nada tendrían que devolverse, porque ahí ya no sería enorme, incluso no habría el mínimo exceso, porque así como pudo darlo todo sin precio, así lo pudo vender o dar a mitad de precio.

58 La cuarta razón deriva de la incertidumbre de la apreciación humana para estimar perfectamente los precios justos establecidos y discernir precisamente los excesos y defectos del precio justo. Por ello, a no ser que se juzgue por un juicio específico o general y deba ser juzgado de enorme, y así respecto de nuestro juicio no se aparte de la moderación del precio justo, en un margen adecuado de medir, que se le incluya de alguna manera, como el mosto o el

55 S. Antonino reproduce las mismas ideas. Vide Antonino, *Summae sacrae theologiae, iuris pontificii, et Caesarei*, p. 79a.

56 La caída del Paraíso, el pecado original. Véase el marcado tono agustiniano de Olivi en este punto.

57 Pueden citarse muchos ejemplos: Ex. 20, 15; 22,1; Prov. 6, 30; Matt. 15, 19...

58 Olivi le da un sentido teológico a D. 13, 1, 20 (I, 393).

vino verde o el vinagre no se apartan así de la especie de vino, que se incluyen en la misma⁵⁹.

<[Respuesta] Al argumento [inicial]>

59 Pues, al primero en contra, hay que responderle que en tales contratos hay que considerar principalmente dos cosas, a saber: la disposición y la materia extrínseca, y la acción del mismo contrato⁶⁰. La disposición, pues, en tanto que quiere a sabiendas una desigualdad para con su prójimo, esto es, que en tales contratos tenga una parte mejor que él, tiene, por tanto, algo de injusticia que, si no es [pecado] mortal, basta expiarla por la contrición y la satisfacción penitencial o por el fuego del purgatorio, como los demás pecados veniales.

60 En efecto, aunque la acción exterior o la permuta según la estimación verídica de su precio contenga un tanto de desigualdad, con respecto al común estatuto, a la condescendiente ley de Dios y al libre consenso de los contratantes, no hay desigualdad, sino más bien una igualdad indulgente, condescendiente y salutífera, y en cuanto a eso, pues, tanto en el derecho divino como humano, logra fuerza de firmeza.

61 Sin embargo, a causa de la pérdida desigualdad de la intención y del intercambio natural, sería perfección de equidad y de justicia que todo un exceso tal, hecho a sabiendas, se restituyera al defraudado, o por lo menos que se destinara a los pobres para la salvación de su alma, porque sería más provechoso al defraudado, a no ser que éste mismo soportara una grave indigencia.

<Sexta cuestión>

62 En sexto lugar se pregunta si el que compra un bien, cualquiera que sea, a fin de revenderlo, sin cambiarlo ni mejorarlo por un precio mayor, como generalmente hacen los mercaderes, comete por ello pecado mortal⁶¹.

<Argumentos>

63 Y parece que sí, porque un oficio, cuyo acto principal e intención están

59 Véase D. 18, 1, 9, 2 (I, 515).

60 Olivi distingue entre la intención (*affectus*) de las partes y el el intercambio (*actio ipsius contractus*).

61 La cuestión es parecida a la que presenta Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II-II, q. 77 a. 4.

íntegramente fundados en la iniquidad, se considera [pecado] mortal, ya que no sólo contiene una gran frecuencia de pecados, sino también una disposición causal y radical a él; así pues toda la acción principal y la intención del oficio lucrativo del comercio está para una iniquidad o una desigualdad, esto es, para comprar mercancías a bajo precio y menos de lo que valen, y venderlas caras, más de lo que valen.

64 También Crisóstomo⁶², *Sobre Mateo*, sobre este capítulo 21: *Y echaba del templo a todos los vendedores y compradores*⁶³, dice que por esto Cristo puso de relieve que un mercader nunca puede complacer a Dios⁶⁴, “y, pues así, ningún cristiano debe ser mercader o si quisiera serlo, que sea expulsado de la Iglesia”. Y poco después [añade] “quien compra y vende no puede estar sin perjurio”; es necesario, pues, que jure que el bien que vende vale tanto. Y después [continúa] “aquél que compra un bien, no para venderlo entero e invariable sino para hacer de él una manufactura, no es un negociante. Pues aquél no vende la misma cosa, sino su gran elaboración; por ejemplo, el herrero compra el hierro y lo forja, pero aquel hierro no vale tanto como el hierro forjado, es más bien apreciado según la obra forjada. Pues el que compra un bien para venderlo íntegro e invariable con el fin de enriquecerse, éste es el mercader que es expulsado del templo de Dios⁶⁵”.

65 Además también sobre Mateo 22: *Y se fueron, uno a su hacienda, el otro a su comercio*⁶⁶: “Dijo en dos palabras que todo el trabajo humano se concreta en, a saber: el honesto y el deshonesto. El honesto es pues el cultivo de la hacienda, como dice el Sabio: *No desprecies el trabajo campesino y la agricultura creada por el Altísimo*⁶⁷. Deshonesto es, pues, ante Dios el trabajo comercial, el de la dignidades o el de la milicia, esto es, esforzarse en acumular honores⁶⁸”. Eso [dice] Crisóstomo.

62 También se hace eco Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II-II, q. 77 a. 4 arg. 1: “Videtur quod non liceat, negociando, aliquid carius vendere quam emere. Dicit enim Chrysostomus, super Matth. XXI, *quicumque rem comparat ut, integram et immutatam vendendo, lucretur, ille est mercator qui de templo Dei eiicitur*”.

63 Matt. 21, 12.

64 Téngase en cuenta también el citado texto *Decretum*, I, Dist. 88, c. 11. (Fr. 308-309), que generalizó el rechazo del comercio por parte de los canonistas. Algunos teólogos como Enrique de Gante, *Quodlibet*, I, 40, repensaron la cuestión. Véase la consideración de S. Piron en J. Olivi, *Traité des contrats*, pp. 345-346.

65 Pseudo-Crisóstomo, *Opus imperfectum in Matthaeum*, homilía 38 (PG, 56, p. 839).

66 Matt. 22, 5.

67 Eccli. 7, 15-16.

68 Pseudo-Crisóstomo, *Opus imperfectum in Matthaeum*, homilía 61 (PG, 56, p. 863).

66 También en Eclesiástico 27 se apunta: *El que busca enriquecerse, desvía su mirada*, es decir, de la justicia y de Dios, lo que prueba o declara agregando que, *así como la estaca se clava en medio de la juntura de las piedras, del mismo modo entre la venta y la compra será coaccionado por los pecados*, a saber: el que busca enriquecerse; tal es el mercader, luego, etc.

67 Igualmente, en el último [capítulo] de Zacarías se promete por la plena expiación de los pecados que: *en aquel día no existirá mercader en la casa del Señor de los ejércitos*⁶⁹.

<Respuesta>

68 Hay que responder que no es necesario que aquí el pecado esté incluido directamente y por sí mismo, aunque esto sea muy raro y difícil. Pues, que esto sea lícito en sí se puede probar por tres razones, doble testimonio y la autoridad.

69 La primera razón está tomada de las ventajas manifiestas y de las necesidades que la comunidad obtiene del acto y del oficio de comerciar y al mismo tiempo con ello de los trabajos onerosos, de los peligros, de los gastos, de las destrezas y de las provisiones previsoras que este oficio exige.

70 Es indiscutible que a una ciudad o a una región le faltan muchas cosas, que abundan en otra región⁷⁰. Pues los que están ocupados en la agricultura y en los otros oficios mecánicos, o en el gobierno público o en la milicia, no pueden cómodamente y a tiempo desplazarse a las diversas regiones para comprar allí los bienes que precisan y traerlos. En realidad, pocos tienen la destreza para ello y la competente maestría. Por eso conviene a la comunidad que algunos dotados con esta habilidad se dediquen a este oficio, a los que ciertamente se les debe algún emolumento de lucro, porque según el Apóstol, I, Corintios 9, *Nadie lucha nunca a sus expensas*⁷¹. Y tampoco hallaremos casi nunca a nadie que quiera llevar a término este trabajo sin lucro.

71 Además tales mercaderes exponen así a muchos riesgos sus caudales y también sus personas e incluso las mercancías compradas con su propio dinero y no están seguros si de las mercancías compradas recuperarán su capital. Si no fueran sagaces en los valores y los precios de los bienes, y en valorar sutilmente sus utilidades, no serían idóneos para esto⁷².

69 Zach. 14, 21.

70 Aristóteles, *Política*, 1, 9 (1257a25).

71 1 Cor, 9, 7.

72 Nótese que tanto la terminología como el sentido de este párrafo parecen propios de la economía contemporánea.

72 Igualmente, si no fueran honorables y fiables, no confiarían en ellos los pueblos de las diversas regiones, como conviene a este oficio. Si, en efecto, no fuesen afanosos de dinero no conseguirían proveer a otras regiones de mercancías grandes y caras. Obviamente de lo precedente se concluye que pueden y deben retener un lucro adecuado. De ello, por lo demás, se deduce que pueden aumentar el precio de sus mercancías hasta una medida adecuada.

73 La segunda razón es que, además de su propio lucro razonable, todos aquellos a quienes compren o a quienes revenden pueden adquirir de ello el lucro correspondiente, como lo enseña la continua experiencia. Porque lo que es abundante y de poco valor en una región, es raro, caro y necesario en otra, y después de que los artesanos y los agricultores hayan obtenido de sus productos vendidos el lucro concerniente, los mercaderes pueden en razón de los beneficios retirar el lucro correspondiente⁷³.

74 La tercera razón es parecida o equivalente y al mismo tiempo en la amplitud del precio justo, divisible en más o en menos.

75 Que es parecida, ciertamente [lo es]; porque el comprador, en razón de su compra, no está en una situación más desfavorable que antes [lo estaba] el artesano o el poseedor del bien comprado. Pues, dado que antes hubiera sabido y podido venderlo por igual precio, [el hecho de] que después lo vendió el comprador o mercader, refrenda que le hubiera sido lícito, si no hubiera excedido en demasía el precio justo y razonable; así pues, le está permitido al mercader por la misma razón⁷⁴.

76 Efectivamente [lo es] en cuanto a la amplitud, puesto que de la misma manera que el arte y la maestría del artesano son lucrativas para él, así también la maestría del mercader en el valor y en el precio de las cosas examinando más equilibradamente y encaminando el precio justo hacia las breves minucias, puede lícitamente granjearle un lucro, y mayormente cuando en esto, sin sobrepasar el precio justo, se torna socialmente provechoso a los otros enseñándoles a valorar más sutilmente los precios y los valores de los bienes.

77 Además, diferentes oportunidades y ocasiones para vender y comprar más cómodamente los bienes hallan su sitio en los asuntos civiles y temporales y provienen de la disposición de la providencia de Dios, como los restantes bienes temporales; y por eso, si alguien se lucra de ello proviene de un don de Dios y no del mal, con tal de que no exceda la medida justa.

73 Véase la consideración de S. Piron sobre la importancia de la reventa en Olivi y otros teólogos, *Traité des contrats*, pp. 346-347.

74 Enrique de Gante, *Quodlibet*, I.

78 En cuarto lugar, uno se convence por la Escritura, pues si esto de por sí fuera pecado, al menos mortal, expresamente lo habría prohibido, y tanto más que casi todo el mundo se ocupa siempre y públicamente de ello, que no lo hace⁷⁵ a no ser que en razón de alguna circunstancia, como es comerciar en sábado o en el templo, en el que parece que dicho acto por sí se tolera. De ahí que primeramente, en el último libro de Esdras⁷⁶, está prohibido que en sábado nadie lleve peso alguno y que los mercaderes vendan bienes venales en sábado y esto, al parecer, supone y concede que se permita hacerlo los otros días de la semana. También en Santiago, 4, ahí donde se reprende la vana esperanza y la espera de futuros actos y lucros, de los que algunos vanamente dicen: *mañana o dentro de un año comerciaremos y obtendremos lucro*⁷⁷, no se prohíbe el comercio lucrativo, más bien parece tolerado, cuando consiente que con esta forma de hablar profieran: *si Dios quiere, y estamos vivos, haremos esto o aquello*⁷⁸.

79 En quinto lugar, la autoridad de la Iglesia universal persuade que los mercaderes que se lucran con una medida proporcionada no perjudican, más bien los justifica, salvo que haya otros delitos.

<Argumentos>

80 Pues, por el contrario, hay que responder al primero que, aunque en el intercambio mercantil, considerado absolutamente, exista un defecto de necesaria adecuación del precio al bien comprado o vendido, sin embargo no [existe defecto] en comparación con la utilidad común del bien público y en los peligros y cargas de los mercaderes tratados más arriba. También el mencionado defecto de adecuación no se aparta así de la igualdad, salvo que de algún modo se halle en la misma, como se ha mostrado más arriba. Tampoco es verdad que el mercader justo quiera vender el bien en mucho más de lo que vale, de tal manera que se aparte enteramente de su amplitud o de los límites extremos del precio justo, aunque se aleje de la perfecta e indivisible medida del punto medio.

81 Hay que replicar al segundo que, o bien Crisóstomo habla aquí exageradamente, por eso de que son pocos los mercaderes que tienden a la men-

75 No lo hace, es decir, no lo prohíbe.

76 2 Esdr. 13, 15-22.

77 Iac. 4, 13.

78 Iac. 4, 15.

cionada medida de la justicia en sus transacciones y la observan, y los que allí no pecan por otros muchos vicios; o bien, sin duda, que no hay que seguirle en lo dicho. En efecto, para él no hay otra razón obligatoria ni autoridad de la Escritura, y ciertamente esto no se puede aducir del pasaje de la Sagrada Escritura, porque allí Cristo irrumpe en el templo absolutamente contra todos los vendedores y compradores, no importa que todos fueran mercaderes, hablando de ellos según la forma corriente. Por eso dice Agustín “¿qué habría hecho Cristo si hubiese encontrado en el Templo ladrones u otros haciendo ellos mismos cosas perversas, cuando echa de allí a quienes cumplen con cosas lícitas?⁷⁹”; con lo que Agustín sostiene que eso de por sí es claramente lícito.

82 Al tercero, hay que decir que eso es cierto de quien desea enriquecerse más allá de las limitaciones e indebidamente. Ahí también se habla de compra y venta, no por su propia razón y en sí mismas, sino por razón de las avaricias y de los fraudes, de las mentiras y de los perjurios, y de numerosas ocasiones de mal, anejas fácil y frecuentísimamente a tales contratos.

83 Al cuarto hay que contestarle que es cierto al hablar de la casa del Señor en el estado de gloria de la patria eternal o del [estado] de religión evangélico o eclesiástico en cuanto a los observadores, o en cuanto a las transacciones en lugar sagrado, dedicado sólo a las plegarias y actos sagrados, pero no tomados de forma absoluta y general⁸⁰.

<Séptima cuestión>

84 En séptimo lugar se pregunta si, quienes añaden a sus bienes venales falsas mezclas o combinaciones disimuladamente, como lo hacen en su mayoría los vinateros que, para venderlo, añaden agua al vino, o como algunos que humedecen falsa y fraudulentamente la pimienta o el jengibre, o bien exageran con sus mentiras el valor y precio de los bienes venales más allá de lo debido, y por eso lo venden más caro, pecan acaso mortalmente y se les conmina a la restitución del precio defraudado⁸¹.

79 Agustín, *In Iohannis evangelium*, tr. 10.

80 El texto de Zacarías habla de la expulsión de los Cananeos. Hieronimus, *Comentarii in Prophetas minores*, Turnhout, Brepols, 1964, p. 899: “Pro Chananaeo, Aquila interpretatus est mercatorem, quem et nos in hoc loco secuti sumus”.

81 Ramon de Penyafort, [Raimundi de Peniafort], *Summa de Poenitentia et Matrimonio* (citamos por la ed. Avinione, F. Mallard, J. Delorme y J. C. Chastanier, 1715), p. 354, “Sed quid faciet Iudex poenitentialis de Mercatoribus, Pelliparis, et similibus, qui

<Argumento>

85 Y parece que sí, porque en Isaías 1 tales mezclas se cuentan entre las injusticias criminales, cuando dice: *tu plata se ha convertido en escoria, tu vino mezclado con agua*, donde otra mención presenta *tus posaderos y taberneros agregan agua al vino*. También dice: *la plata convertida en escoria*, es decir, por la mezcla de estaño o de plomo. De ahí que, poco después incorpora: *y depuraré tu escoria y apartaré todo tu estaño*⁸².

86 Hay que decir que, si semejantes [sujetos], a causa de tales mezclas, venden más allá de los límites extremos del precio justo, están obligados a restituir todo cuanto exceda del precio justo. Si, por el contrario, no intentan obtener por ello más que el precio justo de una manera más rápida y vigorosa, entonces no están obligados a la restitución, con tal de que sepan, certeramente o muy probablemente, que no habían excedido el precio justo, porque si dudan, están obligados [a su devolución], por aquello de que están seguros de su fraude.

87 Igualmente hay que saber que algunas [mezclas] son aditamentos artificiosos, que en nada aumentan o disminuyen el valor del bien; y en tales casos, no hay pecado, si se hacen con la única intención de obtener un precio justo y moderado. Por el contrario, otras mezclas disminuyen de manera notable las cualidades y el valor del bien, y son absolutamente contrarias a las propias y universales intenciones de los compradores; y en tales [casos] considero que es pecado mortal, salvo en su repetición frecuente, aunque de ello nada se obtenga más allá del precio justo. Pues si tal disminución de calidad es módica y el precio justo, entonces considero que no es más que pecado venial.

88 Pero si se insiste, como a veces incitan los vinateros, y nos replican que cada uno puede añadir lo que quiera a su mercancía antes de que no se haya puesto en venta, como es el caso del encante del vino, es patente que, contra éstos, está la ley y los reglamentos de la comunidad para que el vino se venda puro o que su ajuste se formule públicamente. También existe la intención y la creencia de todos los compradores de comprar el vino puro, pues contra

de longa, non dico consuetudine, sed corruptela, nec emere sciunt, nec vendere absque mendaciis, et iuramentis, nec non interdum perjuriis, et breviter mintiuntur simplicibus rem vilem, vel corruptam pretiosam esse, et in hunc modum exercent pro magna parte quidquid doli, et fraudis excogitari potest? Ad hoc dico quod quoties scienter, et causa decipiendi proximum pejerant, vel mentiuntur, peccant mortaliter et tenentur ad restitutionem...”

82 Is. 1, 22.

cada uno de ellos arremeten encubiertamente⁸³. Aunque también sea de por sí lícito mezclar algo a su bien, sin embargo no con la intención y el arrojo de venderlo a otros, contra el derecho común y contra su intención, porque entonces se hace en perjuicio de otros; además podrían lícitamente añadir veneno⁸⁴ al vino.

89 Hay que saber además que si el vendedor es de tal reputación y renombre en el pueblo, o de un estado tan perfecto que una simple palabra de su parte vale tanto o no menos que el juramento de los otros, entonces al instante peca mortalmente incrementando falsamente el precio del bien venal o argumentando falazmente que “me ha costado tanto” o “pude venderlo por tanto”; pues entonces es como si el comprador se entregara a la confianza del vendedor y, aceptando esto, el vendedor le vendiera sus bienes en contra de la confianza aceptada y dada deslealmente. En tal caso, estaría obligado a restituir el fraude, y además pecaría mortalmente por actuar contra el pacto de la confianza dada.

90 Después de esto accedamos a los contratos usurarios.

83 Es decir: la ley y los reglamentos de la comunidad son el límite para que los vinateros puedan añadir las sustancias que quieran. Para las profesiones del momento, véase A. Gouron, *La réglementation des métiers en Languedoc au Moyen Age*, Geneve, Droz-Minard, 1958, especialmente pp. 308-315. En cuanto a los taberneros, J. Rogoziński, *Power, caste, and law*, p. 93: “Most notably in 1292, when the officium of tavern-keeper was abolished temporarily because taverns were a menace to public”.

84 *Toxicum*: tóxico, pócima, veneno.

<SEGUNDA PARTE: DE LOS CONTRATOS USURARIOS>

<Octava cuestión>

1 En octavo lugar, se pregunta si recibir más de lo que se ha prestado por un préstamo mutuo⁸⁵ es contrario al derecho natural y divino⁸⁶.

<Argumentos>

2 Y parece que no, porque es cierto que el préstamo y el bien mutuamente dado en préstamo confieren una cierta utilidad a quien lo recibe prestado; así pues, según la equidad natural la utilidad puede ser estimada en un precio y ser recompensada⁸⁷.

3 También es justo y cabal que el daño del acreedor o del prestamista sea recompensado por el prestatario; pero el acreedor, además de la sustancia⁸⁸ del dinero prestado, se aparta de un cierto uso del dinero prestado que le sería lucrativo, o podría serlo; así pues, debe ser compensado con algo más, además de la sustancia del dinero prestado.

4 Además es cabal y lícito rendir un servicio por otro servicio, un favor por otro favor⁸⁹; consecuentemente es equitativo y lícito confirmarlo con un pacto; así pues, al menos se podría confirmar con un pacto que éste esté obli-

85 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II-II, q. 78 pr. “Deinde considerandum est de peccato usurae, quod committitur in mutuis”.

86 Esta idea del “ius naturale et divinum” creemos que debe interpretarse desde la óptica del derecho canónico. No es que Olivi se refiera al derecho divino, por un lado, y al derecho natural, por otro, sino de la conjunción de ambos, que fue tomada por muchos teólogos y canonistas del siglo XIII a partir de un pasaje de Huguccio, que equiparaba ambos derechos: Huguccio Pisanus, *Summa decretorum*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2006, praefatio, VIII, p. 9: “Item quarto modo dicitur ius naturale ius diuinum, scilicet quia continentur in lege mosayca et euangelica. Sic accipitur in principio et dicitur hoc ius naturale quia Summa Natura, id est Deus, nobis illud tradidit et docuit per legem et prophetas et euangelia, uel quia ad ea que iure diuino continentur naturalis ratio etiam sine extrinseca eruditione ducit et impellit”.

87 Para un contexto general, véase C. Denjean, *La loi du lucre: l'usure en procès dans la Couronne d'Aragon à la fin du Moyen Âge*, Madrid, Casa de Velázquez, 2011.

88 Sustancia, en el sentido de bien, capital, principal.

89 Olivi hace alusión aquí al deber de gratitud frente al benefactor y, para ello, re-considera los argumentos de los canonistas.

gado al prestamista como un préstamo comparable o un servicio o beneficio equivalente⁹⁰.

5 También la recepción de un beneficio no revoca al receptor la potestad de dar, ni al receptor su licencia de recibir, más bien la aumenta; mas, ante un mutuo préstamo era lícito al prestamista esperar o recibir algo del otro; en consecuencia, le es permitido mucho más después del préstamo mutuo.

6 Asimismo, ofrecer por el favor de un préstamo unos presentes y regalos módicos casi en nada daña al donante y es un signo y una acción de gratitud y provoca al prestamista y a los otros a hacer más gustosamente el favor de un préstamo; así pues, parece que sea lícito recibir al menos tales cosas más el préstamo.

7 Además, por esa razón es lícito arrendar un caballo o una casa, de tal modo que, además de la cosa arrendada, reciba cierto precio por el arriendo; por la misma razón, por lo que parece, es lícito prestar trigo o dinero a fin de recibir, conjuntamente con la cosa, algún precio.

8 Igualmente de ninguna manera Dios permite como un bien el mal de la culpa; pero prestar dinero a interés, esto es, prestar con usura, se coloca en las autorizaciones de Dios, en Deuteronomio 28, cuando dice: *Dios bendecirá todas las obras de sus manos y prestarás a interés a muchas multitudes y tú no recibirás la usura de nadie*⁹¹.

9 Además nadie debe hacer lo naturalmente injusto; pero en Deuteronomio 23 accede a que se preste con interés, aunque al forastero, cuando dice: *no prestarás a interés de usura a tu hermano, sino al forastero*⁹²; así pues, esto no es naturalmente injusto o contrario al derecho natural. Y a eso mismo replica Ambrosio en *Causa* 14 q. 4: “exige la usura a quien desees perjudicar; al que por derecho se le puede atacar; a éste legítimamente se le puede imponer usura” y al final concluye “así pues, donde [haya] derecho de guerra, allí [habrá] derecho de usura⁹³”. Es claro que por derecho de guerra no es lícito ir en contra del derecho natural; así pues, etc.

10 Asimismo si el contrato usurario es malo para el prestamista, también lo será para el prestatario, ya que toda la fuerza del contrato procede del con-

90 D. 5, 3, 25, 11 (I, 190-191) y X, 3, 26, 7 (Fr. 540).

91 Deut. 28, 12.

92 Deut. 23, 19-20.

93 Decretum, II, 14, 4, 12 (Fr. 738), Ambrosius, *De Tobia*, 15, 51: “Cui merito nocere desideras, cui iure inferuntur arma, huic legitime indicantur usurae. Quem bello non potes facile vincere, de hoc cito potes centesima vindicare te. Ab hoc usuram exige, quem non sit crimen occidere. Sine ferro dimicat qui usuram flagitat: sine gladio se de hoste ulciscitur, qui fuerit usurarius exactor inimici”.

senso de uno y de otro y, consecuentemente, también su malicia; porque querer que otro peque mortalmente a fin de que supla su temporal indigencia, o reportar una utilidad temporal con el pecado de éste, es depravado e impío, y mucho más si a ello le induce inmediatamente con sus súplicas.

<Respuesta>

11 Hay que responder que recibir de un contrato o a causa de él algo más o de un valor superior es contrario al derecho divino y natural⁹⁴. Y esto se pone de manifiesto en primer lugar por la autoridad de la Escritura⁹⁵.

<Argumentos de la Escritura>

12 En efecto, en Ezequiel, 18, se enumera esto entre los horrendos crímenes que deben ser penados con muerte eterna cuando, enunciados los numerosos crímenes que deben ser evitados, agrega: *no prestará a usura y no recaudará en exceso*⁹⁶ y después se indica que *si el varón justo engendrara a un hijo ladrón y homicida, adúltero e idólatra y que prestara a usura y que recaudara más, ¿acaso vivirá? No, más aún con todas estas cosas detestables que haya hecho, morirá de muerte natural*⁹⁷. Y seguidamente después, entre otras cosas similares añade: *si no hubiere aceptado usura y en demasía*⁹⁸, etc.

13 También en el Salmo 54 se dice: *vi la iniquidad y la contradicción en la ciudad, y en medio el trabajo y la injusticia, y la usura y el dolo no cedían sus sitios*⁹⁹.

14 Asimismo en ese Salmo: *Señor, quién morará en tu tabernáculo*, añade que *es inocente el que no dio su dinero a usura*¹⁰⁰.

94 Recordemos lo que hemos indicado antes del “derecho divino y natural”: la coincidencia de lo que ha enseñado la ley y el Evangelio con lo que la razón capta. De esta forma, el derecho no podía ir en contra de la razón y todo lo que se enseña en las Escrituras era un mandato razonable.

95 Llama la atención que sólo se aducen textos del Antiguo Testamento, cuando en el Nuevo Testamento hay también consideraciones muy relevantes al respecto.

96 Ez. 18, 8.

97 Ez. 18, 10-13.

98 Ez. 18, 17.

99 Ps. 54, 10-12.

100 Ps. 14, 5.

15 Igualmente en Proverbios, 28: *el que amasa riquezas mediante usura y préstamo a interés entre los pobres para un [varón] generoso, es decir, las amontona*¹⁰¹ para un varón misericordioso, casi se dice que se las quitarán al usurero y las darán al generoso.

16 De igual manera en Éxodo, 22, llama usura a la opresión del pobre ahí donde dice: *si dieres dinero a mi pueblo, al pobre que habita contigo, no lo apremiarás como un recaudador ni lo trabarás mediante usuras*¹⁰². De donde prosigue en el salmo del Mesías: *exonerará sus almas de la usura y de la iniquidad*¹⁰³, es decir, de opresores injustos e impíos. Es por eso que a la usura algunos la llaman la mordida, porque siempre se lleva algún mordisco indebido de los bienes ajenos¹⁰⁴. Ahora bien, es cierto que la opresión impía del pobre es contraria al derecho natural.

17 Además, en el Levítico, 25, se dice: *no recibas usuras de tu hermano, ni más de lo que le diste*, y un poco después: *no le darás tu dinero a usura y no le exigirás superabundancia de frutos*¹⁰⁵.

18 De igual manera, en Nehemías, 5, se dice: *increpé a los poderosos y a los magistrados y les dije, no exijáis usuras a vuestros hermanos*, y luego: *la centésima parte del dinero, del trigo, del vino y del aceite, que solíais exigirles, dádselo en ayuda*¹⁰⁶.

<Objeción>

19 Pero quizás se dirá, como argumentan ciertos judíos¹⁰⁷, que en la ley no está prohibido recibir usura salvo de sus hermanos, es decir, de los judíos; más aún, de los otros está permitido, en Deuteronomio, 23, como se ha señalado más arriba en el debate¹⁰⁸.

20 Primeramente, porque eso va contra varias autoridades precedentes,

101 Prov. 28, 8.

102 Ex. 22, 25.

103 Ps. 71, 14.

104 La palabra *naschac* (usura) quiere decir originariamente mordedura de serpiente. También toma este argumento de Olivi, Sancti Bernardini Senensis, *Opera omnia*, p. 264.

105 Lev. 25, 36-37.

106 *Pro eis*: para ellos, a su favor. Véase 2 Esdr. 5, 7.

107 K. Reyerson, *Society, Law, and Trade in Medieval Montpellier*, London, Ashgate, 1995, indica que "l'ordonnance de décembre 1254 étendit cette prohibition de l'usure aux Juifs". Véase la problemática en las pp. 650-653.

108 Deut. 23, 19-20.

que las usuras se prohíben absolutamente y sin otra determinación, como es claro en las palabras de Ezequiel¹⁰⁹, del Salmista¹¹⁰ y de Salomón¹¹¹.

21 En segundo lugar, porque si no son por sí mismas malas, al poder ser útiles a veces al que recibe el préstamo, la utilidad única del hermano sería prohibida y con más razón cuando se hallan tan pocos resueltos a prestar sin la esperanza de beneficio temporal. Así pues, si son malos de por sí, entonces siempre y en cualquier lugar son malos.

22 En tercer lugar, porque la proximidad natural y la fraternidad es para todos los hombres, tanto por el derecho de la creación común y de la imagen divina y de la univocidad de la especie humana, cuanto por el derecho de propagación del mismo primer padre, es decir Adán, como según el evangelio de Cristo en la parábola del Samaritano¹¹².

23 En cuarto lugar, porque el contrato usurario contiene absolutamente en sí mismo o la iniquidad o la equidad. Si [contiene] la iniquidad, entonces es de por sí malo para todos y en todas partes. Si [contiene] la equidad, entonces no debería ser prohibida para con el hermano¹¹³.

24 En quinto lugar, porque este precepto no es ceremonial¹¹⁴. Pues es ceremonial lo que de por sí no contiene nada de bueno o malo, de útil o de condenable, sino que sólo se hace para la significación o la determinación y observación de algunas cosas morales. Ahora bien, se constata que en nuestro préstamo usurario o no usurario se trata de hallar el bien y el mal en sí mismos¹¹⁵.

<[Argumentos de] Autoridades>

25 En segundo lugar, se pone de manifiesto por la autoridad de los santos y de los pontífices romanos¹¹⁶.

26 En efecto, dice Agustín en el *Salmo*, 36: “si has prestado a interés a un hombre, es decir, si le has dado un préstamo del que esperas más de lo que le

109 Ez. 18, 8; 18, 13-17; 22, 12.

110 Sal. 15, 5.

111 Pr. 28, 8.

112 Luc. 10, 30-37.

113 Ejemplo de dilema, llamado también, en lógica tradicional, “silogismo cornudo”.

114 Formal, protocolario.

115 [Alejandro de Hales], *Summa theologica fratris Alexandri*, Quaracchi, Collegium S. Bonaventurae, t. 3, 1948, n. 586, p. 912.

116 Todas las citas siguientes a la Biblia y a los Padres las realizó a través del Decreto de Graciano.

has entregado, sea esto trigo, o vino o aceite o bien cualquier otra cosa, eres un usurero, y en esto serás censurado y no elogiado¹¹⁷”.

27 Igualmente Agustín, *A Macedonio*: “¿Qué voy a decir de las usuras, cuyas leyes y jueces propios mandan que sean devueltas? ¿Acaso es más cruel quien sustrae o quita algo a un rico que quien arruina a un pobre por un préstamo usurario?¹¹⁸”.

28 También, en el libro *De las palabras del Señor*, en el tratado 25: “No pretendáis querer dar limosnas [procedentes] de la usura y hacer préstamos usurarios¹¹⁹”.

29 Asimismo, Jerónimo, en *Sobre Ezequiel*, libro 6, dice: “Algunos opinan que la usura sólo atañe al dinero, porque la providente divina Escritura quita la superabundancia de toda cosa, a fin de que no recibas más que lo que diste¹²⁰”.

30 Todavía Ambrosio: “Muchos evasores de los preceptos de la ley, cuando han dado el dinero a los negociantes no les exigen la usura en dinero, sino que perciben sobre sus mercancías las ganancias como usura, cuando la ley dice: *ni percibas usura de alimentos ni de otras cosas*¹²¹”.

31 Además, el mismo en el libro *Del bien del difunto*: “Si alguien percibe usura, comete un robo y no vive la vida¹²²”. Y estas cosas se hallan en los *Decretos*, causa 14, q. 3, 4 y 5, donde están colocados varios capítulos de los concilios y de los pontífices romanos contra la usura.

32 Igualmente, en el [Liber] Extra, *De la usura*, dice Alejandro III que: “el crimen de las usuras está condenado por el escrito de cada uno de los Testamentos y no se puede facilitar sobre esto ninguna dispensa¹²³”. Y en el mismo pasaje, responde al Arzobispo de Salerno que estaban obligados a restituir no sólo las usuras hechas después del interdicto de la Iglesia, sino también las hechas anteriormente¹²⁴, alegando las palabras de Agustín, “no se suspende el pecado, salvo que se restituya lo sustraído¹²⁵”.

33 Además, en el mismo pasaje, Urbano III a quien le pregunta si en el

117 Decretum, II, 14, 3, 1 (Fr. 735); Agustín, *Ennarrationes in Psalmo* 36, serm. 3, n. 6.

118 Decretum, II, 14, 4, 11 (Fr. 738); Agustín, *Epistolae* 153, 25.

119 Decretum, II, 14, 4, 1 (Fr. 738); Agustín, *Sermo* 113, c.2, n. 2.

120 Hieronymi in Ezechielem, 1, VI, in cap. XVIII, n. 210 (PL 25, 176-177).

121 Decretum, II, 14, 3, 3 (Fr. 735); Ambrosio, *De Tobia*, 14, 49.

122 Decretum, II, 14, 4, 10 (Fr. 738); Ambrosio, *De bono mortis*, 12, 56.

123 X, 5, 19, 3 (Fr. 812).

124 X, 5, 19, 4 (Fr. 812).

125 Decretum, II, 14, 6, 1 (Fr. 742); Agustín, *Epistola* 153 ad Macedonium, 20.

juicio de las almas debe ser considerado usurero aquél que con el propósito de recibir más, aunque sin contrato, toma dinero prestado, o que a causa de la dilación de pago vende más caras sus mercancías, le responde: “lo que conviene observar en estos casos, dijo, se desprende obviamente del evangelio de Lucas, en el que se dice: *Dad en préstamo, sin esperar nada por ello*¹²⁶. Y por eso, deben ser incitados eficazmente en el juicio de las almas a restituir lo que han percibido¹²⁷”.

<Razones¹²⁸>

34 En tercer lugar, esto se pone de manifiesto por razón de la equidad natural. En efecto, la equidad consiste en que por una cosa igual no se exija más que lo equivalente o igual; pero en este propósito se exige más, porque es cierto que ninguna cosa vale más que ella misma, cuando permanece totalmente igual sin aumento o disminución; como consecuencia de ello, por un sextario¹²⁹ de trigo a un precio tal se me devuelve un sextario de igual medida y precio, no se puede exigir más sin la incuestionable ruptura de la equidad y de la igualdad¹³⁰. Y es igual para todas las cosas en las que la medida del precio y de la apreciación está fijada anteriormente.

35 También es una obvia injusticia que me vendas un bien que es mío y durante el tiempo en que es incuestionablemente mío, pero el bien prestado es de quien lo ha recibido en préstamo. Pues en esto el préstamo difiere del arrendamiento y del comodato. De ahí que se le llame préstamo, porque “de mío se convierte en tuyo¹³¹”. Así pues, el uso del bien prestado y toda la utilidad que de él provenga, durante todo el tiempo del préstamo, es del receptor del préstamo y no del prestamista. Así pues, quien vende a otro tal uso o utilidad, le vende lo que ya es suyo.

36 Asimismo, vender algo que no existe, o [vender] dos veces un mismo bien es una flagrante iniquidad; pues esto es lo que se hace en un contrato

¹²⁶ Luc. 6, 35.

¹²⁷ X, 5, 19, 10 (Fr. 814).

¹²⁸ *Rationes*: argumentos racionales.

¹²⁹ *Sextario*: medida para los sólidos, equivalente a 1/16 del modio.

¹³⁰ Desde Todeschini se ha puesto de relieve la novedad de Olivi en este pasaje: J. Kaye, *A History of Balance*, p. 53 n. 107, resume la problemática y apunta a que se trata de una lectura acorde con el derecho canónico de la época, opinión con la que concordamos.

¹³¹ D. 12, 1, 2, 2 (I, 357): “Appellata est autem mutui datio ab eo quod de meo tuum fit; et ideo si non fiat tuum, non nascitur obligatio”.

de préstamo usurario, porque el uso que no difiere del consumo o de la alienación de la utilidad del bien es de tal forma inseparable de la sustancia del bien que dar o vender su sustancia es como dar o vender su uso y a la inversa. Pues el uso del dinero o monedas en cuanto tales, o el uso del trigo o del vino, incluso del aceite y de bienes semejantes es similar a su consumo o alienación; por tanto, es lo mismo dar o vender el bien que dar o vender su uso y a la inversa. Por tanto, cuando más allá de la venta de un bien se vende su uso, o el mismo bien se vende dos veces o se vende lo que no existe, en tal caso tomo aquí vender por entregar algo por algo equivalente. Así pues, de las dos razones precedentes se extrae el sentido del nombre de usura, a saber, porque ahí se vende un uso que no difiere del bien y un uso que no es del vendedor¹³².

37 Igualmente, vender a otro su propia industria¹³³ y sus propios actos¹³⁴ es venderle lo suyo propio¹³⁵ y, en consecuencia, es injusto; pero vender al prestamista la utilidad proveniente del dinero por la única industria traficada mercantilmente es venderle su industria y sus actos, por tanto, etc. Ahora bien, está claro que el dinero en cuanto es el precio de las cosas venales, no confiere ninguna ganancia a no ser por la industria y el acto del comerciante, consecuentemente el dinero no es prestable a un precio superior.

38 De igual forma, es claro que nadie vende ni cambia el dinero, en cuanto es el precio de las cosas venales, salvo por el precio que tiene en aquella región; por ejemplo, nadie vende cien libras esterlinas por ciento doce libras esterlinas. También cuando alguien paga a otro cien libras, por el acto de tal pago nada debe al pagador. Por tanto, por esa razón, en el acto de vender o de pagar, el dinero no vale más en sí mismo, ni el acto de prestar, por la misma razón, y en mayor medida al ser el contrato usurario casi, en cierta medida, su venta. Elige, pues, cualquiera de las dos: o que el préstamo sea una donación simple, de que en una fecha establecida se devuelva su equivalente, o que sea una venta, y ni en un caso ni en el otro hallarás que sea manifestamente injusto recibir más que lo mismo.

39 De igual manera, de un lucro incierto y contingente, junto con el peligro futuro de pérdida, es manifestamente injusto exigir cierto lucro sin peligro de pérdida o daño alguno, salvo cuando ese lucro no proviene por sí mismo

132 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II-II, q. 78 a. 1, resp.

133 *Industria*: en el sentido de producción artesana.

134 *Actus*: actos humanos, acciones humanas.

135 *Suum*: lo que es propiamente suyo, que le pertenece íntimamente, lo que va implícito con su ser.

del bien entregado para ese lucro. Pues eso es lo que se hace en el contrato usurario, y por esa causa se llama en derecho “lucro más allá de la suerte”¹³⁶, es decir, más allá del capital y más allá de la incierta y azarosa suerte del lucro del mercader.

40 También Aristóteles, en el primer libro de la *Política*, capítulo 6, donde trata de las dos [formas] pecuniarias, a saber, la necesaria o económica, que se adquiere de los frutos y de los animales, y de la no necesaria o traslativa, que se genera de la misma moneda mediante la usura de su circulación, dice que esta segunda es justamente vituperada, porque no es conforme a la naturaleza y es muy razonablemente odiosa¹³⁷. Pues es cierto que Aristóteles en esto sólo ha seguido la razón de la equidad y del derecho natural.

<De la malicia de la usura>

41 De nuevo hay que saber que su malicia, más allá de la aludida ruptura de la equidad natural, es impetuosamente perversa¹³⁸ y fraudulenta para con el prójimo, devastadora y traficante de toda compasión y gracia, a la vez que excesivamente deformadora y depravadora de la persona usurera.

42 Es ciertamente perversa y dolosa para con el prójimo porque, bajo la apariencia de compasión y socorro, paulatinamente y desde el principio casi imperceptiblemente serpea y llega serpeando hasta la total consumición temporal de la sustancia¹³⁹ de sus prójimos, como lo enseña la múltiple experiencia. Además finge aplicarse al socorro, cuando sólo o principalmente busca su propio lucro¹⁴⁰.

43 También es vendedora de la gracia¹⁴¹, porque, al basarse el préstamo en dar según su especie la obra de la gracia, como es además donación simple, es cierto que aquí se vende la gracia del préstamo y, por la frecuencia del vender, se transforma en uso, oficio y negocio. Entonces, cuanto más contraria es la

136 Es la institución del “*lucrum ultra sortem*”. Véase *Decretum*, II, 14, 3, 4, Gratian. (Fr. 735): “*Ecce euidenter ostenditur, quod quicquid ultra sortem exigitur usura est*”.

137 Aristóteles, *Política*, I, 10 (1258a19-b8).

138 *Impia*: inhumana, cruel, desalmada.

139 *Substancie*: bienes, caudales, hacienda. De nuevo toma la idea de que la usura es como la mordida de la serpiente.

140 San Bernardino popularizó en sus sermones estos siete males que genera la usura, que fueron muy comentados a lo largo de los siglos. Véase Bernardino, *Opera omnia*, pp. 261-265.

141 Gracia, en el sentido de favor.

venta de la gracia y más desdeñosa de la misma, tanto más su dedicación a ella produce un obstáculo mayor y más duro para la gracia en la vida y en el sentimiento del que abusa.

44 También es considerablemente depravante para el mismo usurero, y primero porque genera el ardor perdurable de la inquina y de la avaricia, porque según Aristóteles, en el primer libro de la *Política*, capítulo 6, el objetivo del usurero es el acrecentamiento del dinero. Entonces la apetencia de este objetivo, declara en el mismo punto, no tiene límites. Es por eso que deseamos una satisfacción tan infinitamente grande como la podamos pensar y aún más fuerte e intensa. Y de ahí surge como lo dice: “los amantes del dinero dirigen toda su ciencia, industria y potencia al servicio del lucro pecuniario¹⁴²”. Además, cuanto más fácil, más indudable y más seguro es el modo de aumentar el dinero, tanto más amable y deleitable es para el que se esfuerza en acumularlo, salvo que tal exceso sea retenido por la virtud; pero la manera de aumentar el dinero mediante la usura es, entre todas, la más fácil, la más indudable y la más segura; en consecuencia, es la más eficaz para aplicarse a tal efecto.

45 En segundo lugar, genera la corrupción de la amistad y de la sociedad, porque el usurero, en cuanto tal, no ama a nadie y no se asocia con nadie, salvo para lucrarse.

46 En tercer lugar, es la madre de la ilegalidad, porque maquina celosamente sutilísimos y alevosísimos contratos para ejecutar sus préstamos por múltiples caminos y acrecentar sus lucros.

47 En cuarto lugar, elimina la fatiga de todo medio justo de procurarse los lícitos y saludables lucros y, por tanto, es la madre de la desidia y la ociosidad; por ello, fuerza también al hombre a modos indebidos de lucrarse.

48 En quinto lugar, ocasiona un amor sin moderación a esta vida y, en sexto lugar, la falta de esperanza de la otra vida santa y dichosa, porque el usurero ve que no podrá llegar a ella salvo que restituya en lo posible todas las usuras y, a no ser que, en consecuencia, él y sus herederos se recluyan en una gran pobreza y deshonor.

49 En séptimo lugar, pues, de todo ello se produce la perversión de la fe católica, a saber, que crea que no existe otra vida, ni que la usura sea pecado ni que sufrirá el juicio de condena eterna por estas u otras cosas. De ello se sigue, definitivamente, la caída en el abismo infernal de todos los crímenes y de las infamias. No deducimos, pues, todo lo mencionado sólo mediante la razón, sino que igualmente lo ratificamos profusamente por experiencias asiduas.

142 Aristóteles, *Política*, I, 9 (1257b20-1258a18).

<Respuestas a los argumentos¹⁴³>

50 Al primero, pues, hay que replicarle, por el contrario, que, según se desprende de las cosas anteriormente dichas, el bien prestado no confiere una ventaja distinta al consumo o alienación del bien y por eso no es vendible por otro precio excedente más allá del precio del bien. Además la ventaja que procura, por la sola razón del préstamo, es del que recibe el préstamo o de su industria o de la de los suyos y, por eso, no debe comprarlo como si no fuera suyo.

51 Al segundo, hay que replicarle que, si antes el prestamista estaba merca-deando con el dinero prestado, o con él adquiriendo algún lucro lícito, pa-gando o comprando, o preservándose de manera lícita de un daño inminente, y movido únicamente por la compasión fraternal de la necesidad y por instan-cia de los ruegos le aportó este dinero a condición de que se obligase a pagar el interés fijado del lucro o del daño, entonces que lícitamente se le exija y reciba algo además del dinero prestado¹⁴⁴, pero no algo que valga más que el dinero fijado en cuanto ya tenía en sí la fuerza y el valor del interés fijado. Pero cuando se presta, excluidas estas cosas, entonces no se puede decir que el prestatario por razón del préstamo se perjudique en algo de un valor supe-rior al simple y absoluto precio del dinero prestado y, por tanto, por eso, no puede lícitamente exigir más¹⁴⁵.

52 Al tercero, hay que replicarle que en razón de una gracia¹⁴⁶ dadivosa no se puede justamente exigir una gracia mayor, ni otra cosa más que una gracia. En efecto si se exige en nombre de una deuda de justicia, entonces *la*

143 Respuesta a los argumentos iniciales. S. Bernardino usó también estas respues-tas en sus sermones, véase *Opera omnia*, pp. 209-212.

144 Véase Ramon de Penyafort, *Summa de Poenitentia et Matrimonio*, II, De usuris, 7 (pp. 331-333). También Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II-II, q. 78 a. 2, ad 4: “pecunia non potest vendi pro pecunia ampliori quam sit quantitas pecuniae mutuatae, quae restituenda est, nec ibi aliquid est exigendum aut expectandum nisi benevolentiae affectus, qui sub aestimatione pecuniae non cadit, ex quo potest procedere spontanea mu-tuatio. Repugnat autem ei obligatio ad mutuum in posterum faciendum, quia etiam talis obligatio pecunia aestimari posset. Et ideo licet simul mutuanti unum aliquid aliud mu-tuare, non autem licet eum obligare ad mutuum in posterum faciendum”.

145 Véase también D. 46, 8, 13 (II, 732): “si commissa est stipulatio, ratam rem do-minum habiturum, in tantum competit, in quantum mea interfuit, id est, quantum mihi abest quantumque lucrari potui”.

146 *Gratia*: favor, beneficio.

*gracia no es gracia*¹⁴⁷, sino más bien una venta o una permuta. Pues, aunque el prestamista pueda estar necesitado en el futuro, exigir un favor semejante al préstamo en nombre de la gratitud y de la gracia¹⁴⁸, y no más bien mediante la justicia venal, no se deriva de ello que de la cosa prestada se pueda exigir algún precio superabundante. Porque, entonces, obligar al prestatario por un pacto a un préstamo semejante deroga la gracia que especifica al préstamo gratuito por su género; por eso algunos dicen que tal contrato es ilícito¹⁴⁹.

53 Pero otros replican que es lícito, aunque no sea entonces perfectamente gratuito. Su razón es que este pacto no incluye enteramente ninguna desigualdad, sino más bien una pura igualdad, y además por tanto una cierta gracia, por cuanto que el primero anteriormente ha entregado un préstamo antes de que el otro le haga un préstamo igual¹⁵⁰. Sea lo que sea, está claro que el tal prestamista nada tiene que devolver por ello, a no ser únicamente el dinero que le haya prestado, salvo que hubiera obligado al otro a prestárselo en un caso diferente, en el que, por ejemplo, el segundo¹⁵¹ probablemente estaría más perjudicado al prestar entonces que el primer prestamista. Pues, en efecto, le exigiría no sólo un préstamo igual al anterior, sino de un valor superior.

54 Igualmente sucede a aquél que presta a otro con el pacto de que “no muele a no ser en el molino del prestamista, en el supuesto que no le cueste más moler en este molino que en otro. Pues, aunque éste dé su facultad de moler en otros molinos en razón del préstamo que le han hecho, porque, calibradas todas las cosas no le perjudica que sea de otro, por eso el prestamista no está obligado a restituirle algo temporal¹⁵²”; como en el caso dado que le preste con la condición de que el otro ruegue a su padre que le quiera, o también bajo el pacto de que pida al obispo que le dé una prebenda a él o a otro. Aunque ahí haya simonía, sin embargo no hay usura. Y parece, pues, que hay que replicar, cuando lo exigido por un contrato en un préstamo no tiene propiamente razón de precio de bienes venales, que por ello no se comete propiamente usura, y si hay aquí algún vicio, no es cabalmente de la misma especie.

147 Rom. 11, 16.

148 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II-II, q. 106 a. 5.

149 Ramón de Penyafort, *Summa de Poenitentia et Matrimonio*, II, De usuris, 4, pp. 327-329.

150 [Alejandro de Hales], *Summa fratris Alexandri*, III, p. 587.

151 *Sequens*: el siguiente, el segundo...

152 Guillermo de Rennes, *Glossa super Summam Raymundi*, Avignon, 1715, 4, s. v. in faciendo, p. 328 (citado en G. Ceccarelli y S. Piron, (eds.) “Gerald Odonis’ Economics Treatise”, p. 56).

55 Al cuarto hay que rebatir que, una cosa es recibir más, bajo la forma de mera gracia y sin ningún fraude ni usura viciada, y otra, recibirlo como una obligación y con usura viciada. Pues, en cuanto a lo primero, no se le hace más ruinoso por el préstamo, sino por el contrario más próspero. En cuanto al segundo, es menos opulento por tres razones.

56 Primera, porque no se presume sin razón, que el deudor de un préstamo no [lo] devuelve meramente de forma gratuita sino para que de nuevo se le haga un contrato similar en el futuro, si lo necesita o porque tema la ofensa del prestamista si asimismo no le paga algo más que la devolución del préstamo.

57 Segunda, porque quienes reciben o esperan más fácilmente recibir más por sus préstamos caen en la intención y el deseo del lucro usurario y, en consecuencia, en el crimen de usura. Pues para prevenirse absolutamente contra tal peligro, hay que procurar evitar la aceptación de estos regalitos después de concertación de un préstamo como si nunca hubiesen prestado algo a estos tales.

58 Tercera, es a causa de la clase de mal ejemplo y el peligro de la propia infamia, porque se cree que el prestatario que recibe más es usurero, y así al recibir más desedifica¹⁵³ a los otros y se infama a sí mismo.

59 Sin embargo, hay que saber que algunos que exageran sin medida la palabra de Cristo en *Lucas 6* que dice: *Dad en préstamo, sin esperar nada a cambio*¹⁵⁴, pensaron que de ningún modo era lícito al prestatario esperar o recibir algo más. Que Cristo no haya concebido esto, se manifiesta en la *Lectura sobre Lucas*¹⁵⁵. Como las palabras precedentes clarifican, Cristo habla aquí de la perfección de un préstamo supererogatorio, o que sea la supererogación del consejo evangélico, o que sea la supererogación de un precepto cristiano que trasciende a la justicia y a la gracia recíprocas de los gentiles. En efecto, éstos conceden el favor de un préstamo no por el amor de Dios ni por la esperanza de un premio eterno, sino que, en todas las ayudas buenas que hacen, ponen su esperanza en esta vida y, contra tal esperanza, habla Cristo cuando dice: *sin esperar nada [a cambio]*. Sin embargo, no dice simplemente *sin esperar nada*, sino *nada de ello*, es decir, del mismo contrato de préstamo, a saber, a fin de que no intervenga ninguna esperanza usuraria ni ningún pacto usurario, verdadera o interpretativamente, o expresa o tácitamente.

¹⁵³ Es decir, que no da buen ejemplo a los demás.

¹⁵⁴ Luc. 6, 35.

¹⁵⁵ P. J. Olivi, *Lectura super Lucam et Lectura super Marcum*, F. Iozelli (ed.), Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaventura ad Claras Aquas, 2010, pp. 405-411.

60 El quinto queda manifiesto por lo dicho. Porque verdaderamente dice que dar tales regalitos provoca de nuevo al prestatario a un ulterior favor de contratar; más bien podría decirse que le provoca a que tal gracia se corrompa por la usura en una intención retorcida. Sin embargo, no hay que negar que así se puedan dar y recibir gratuita y puramente, porque ahí no hay vicio de usura.

61 Al sexto hay que replicarle que, en un bien alquilado¹⁵⁶ o arrendado¹⁵⁷, su uso y su fruto difiere del consumo o de la alienación del bien, como se pone de manifiesto en el acarreo y en la equitación del caballo, o en la habitación de una casa arrendada. También la utilidad de un uso tal no proviene del solo acto o de la industria del usuario, sino también de la eficacia virtual del bien útil¹⁵⁸.

62 Y de ahí que si en los bienes prestados se da una verdadera relación de alquiler y de uso de bienes iguales alquilados, entonces es lícito además del bien exigir algo más. Por ejemplo, si por su inspección o por su acarreo unos florines de oro curasen algunos males como hacen algunas piedras preciosas, o que sin su consumición fuesen útiles para algunos servicios como son las copas de oro o de plata, podrían también alquilarse lícitamente y con ellas se podría recibir el precio de su alquiler.

63 Y de ahí que si alguien alquilara a otro moneda acuñada en sacos a fin de que los visitantes le creyesen rico y le honrasen y le temiesen más, o que sólo su presentación evitara un peligro o un perjuicio, entonces además de ella recibirá lícitamente el precio de su alquiler, porque un alquiler tal no fue un préstamo, ni su fruto fue su consumo o su alienación¹⁵⁹.

64 Al séptimo hay que replicarle que en esa autorización “prestar a in-

156 Traducimos *locata* por alquilada.

157 Traducimos *conducta* por arrendada.

158 En el derecho romano existía el contrato de *locatio-conductio*, en el que *locatio* y *conductio* fungían prácticamente como sinónimos. Desde los glosadores empezaron a explorarse las modalidades del arrendamiento de cosas (*locatio-conductio rei*), arrendamiento de servicios (*locatio conductio operarum*) y el arrendamiento de obra (*locatio conductio operis*). El conector *sive* muestra que, para Olivi, no son excluyentes. Más allá de las distinciones jurídicas, lo que aquí interesa es ver que Olivi quería mostrar las diferencias entre diversos tipos de alquiler, de ahí que, para evitar la redundancia y mostrar la amplitud de posibilidades, hayamos optado por traducir uno por alquiler y otro por arrendamiento.

159 Véase D. 17, 1, 28 (I, 489). Véase también Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II-II, q. 78 a. 1, ad 6.

terés¹⁶⁰” se incluye generalmente en “prestar¹⁶¹”, y esto suena más como el hábito o la posibilidad de prestar que como el acto de prestar. Este es, pues, el sentido de que poseerás tanto que a todos podrás prestar y no necesitarás que te presten.

65 Al octavo hay que replicarle que no prestar a interés a tu hermano está puesto allí de manera preceptiva como naturalmente justo. Lo que en verdad se añade, *sino al forastero*, está puesto aquí como consentimiento, por esta razón, a saber, se permiten los males menores para que no se cometan los peores, de la misma manera que la repudiación de la esposa fue permitida por la ley¹⁶². Pues, para que no fuesen ladrones o usureros para con sus hermanos, se les permitió poder exigir usura a los forasteros.

66 O bien, tanto a eso como a la siguiente expresión de Ambrosio¹⁶³, se puede alegar que, una cosa es exigir bajo una apariencia exterior de usura no los bienes ajenos sino los propios y casi redimir o ejercer en los otros la justicia debida por una autoridad justificada y, otra cosa, hacer realmente un pacto de usura. Entonces la Ley pudo primero conceder justamente a los judíos aquella tierra de los gentiles que fue dada por Dios a los judíos, o de cualesquiera otros a los que pudieran justamente y según Dios despojar, empobrecer y expulsar¹⁶⁴. Pues a éstos podían subyugarles con usura como también con otras penas justas.

67 E igualmente, si alguien injustamente usurpa tus cosas y no puedes recuperarlas sino bajo la forma de usura, te es lícito según el derecho canónico recuperar tus cosas, salvo que ofrezcas a los demás de esta manera un escándalo activo¹⁶⁵. Pues muchas cosas, de por sí lícitas, deben ser evitadas

160 Traducimos *fenari* por “prestar a interés”.

161 Traducimos *mutuari* por “prestar”.

162 Deut. 24, 1.

163 Véase Ambrosio, *De Tobia*, 14, especialmente 48-49. Las ideas de S. Ambrosio fueron reproducidas por Graciano y fueron objeto de numerosos comentarios por parte de los canonistas del siglo XIII. Véase Decretum, II, 14, 3, 3, Gratian. (Fr. 735): “Quicquid sorti accidit usura est. Item Ambrosius de Nabuthe (de Tobia c. 14): Plerique refugientes precepta legis cum dederint pecuniam negociatoribus, non in pecunia usuras exigunt, sed de mercibus eorum tamquam usurarum emolumenta percipiunt. Ideo audiant quid lex dicat: ‘Neque usuram, inquit, escarum accipies, neque omnium rerum’”.

164 Deut. 20, 10-17.

165 X. 5, 19, 1, de usuris (Fr. 811): “Plures clericorum, et, quod moerentes dicimus, eorum quoque, qui praesens saeculum professione vocis et habitu reliquerunt dum communes usuras, quasi manifestius damnatas, exhorrent, commodata pecunia indigenti-

por un escándalo tal.

68 Al noveno, hay que replicarle que, respecto del agente, una misma acción puede ser mala y, respecto del paciente o del consejero, buena y meritoria, es decir, cuando ése no la ha aconsejado más que sólo como buena y por el bien; de la misma forma recibir un préstamo usurario puede ser lícito, aunque prestar de este modo sea malo¹⁶⁶, porque de por sí y absolutamente esta usura puede desagradar al receptor y puede consentir sólo en su devolución sin la aceptación de la usura, por cuanto que es viciosa. Y así, aunque el contrato de préstamo usurario exista por consenso de ambos, sin embargo, no es por el consenso de ése, en cuanto que es vicioso, a no ser por accidente.

69 Pues según Agustín, una cosa es usar bien del mal y la otra usar mal del bien¹⁶⁷. Pues usar bien del mal no es malo sino bueno y por eso, usar bien el mal del usurario es bueno¹⁶⁸. Pues lo usa bien quien busca un préstamo para su necesidad y quien no lo alcanza sin usura, lo paga, no regocijándose en este vicio sino únicamente empujado o inducido por la propia necesidad. Quien actúa así, sin una necesidad razonable, según la sentencia de estos doctores peca, ya que entonces mal utiliza el mal de otro.

70 Si al que no quiere meramente hacer un préstamo a usura ni tampoco bajo forma usuraria a alguien como si temiera y huyera del crimen de usura, y uno le conduce por su necesidad a que le preste en usura, parece a algunos que ése no peca mortalmente porque ese no utiliza bien su mal preexistente en el otro¹⁶⁹, sino que antes bien le incita y le induce a un mal que antes no

bus, possessiones eorum in pignus accipiunt, et provenientes fructus percipiunt ultra sortem”.

166 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II-II, q. 78 a. 4.

167 Agustín, *De peccatorum meritis et remissione* I, c. 29, n. 57: “Sicut autem bono uti male, malum est; sic malo bene uti, bonum est. Duo igitur haec, bonum et malum, et alia duo, usus bonus et usus malus, sibimet adjuncta quatuor differentias faciunt. Bene utitur bono continentiam dedicans Deo: male utitur bono, continentiam dedicans idolo. Male utitur malo, concupiscentiam relaxans adulterio: bene utitur malo, concupiscentiam restringens connubio. Sicut ergo melius est bene uti bono, quam bene uti malo, cum sit utrumque bonum”.

168 El argumento es retomado por Bernardino, *Opera omnia*, p. 152.

169 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II-II, q. 78 a. 4 co. “Respondeo dicendum quod inducere hominem ad peccandum nullo modo licet, uti tamen peccato alterius ad bonum licitum est, quia et Deus utitur omnibus peccatis ad aliquod bonum, ex quolibet enim malo elicit aliquod bonum, ut dicitur in Enchiridio. Et ideo Augustinus Publicolae quaerenti utrum liceret uti iuramento eius qui per falsos deos iurat, in quo manifeste peccat eis reverentiam divinam adhibens, respondit quod *qui utitur fide illius qui per falsos*

aceptaba. Más bien, pues, debió permitir su muerte que inducir a otro al pecado, y más aún si es mortal.

71 Así pues, una cosa es recibir un préstamo usurario de quien propia y voluntariamente esté y está [dispuesto] para la usura, y otra, de quien es necesario que sea inducido a ella. Como igualmente es otra cosa recibir el juramento de un idólatra hecho sobre un ídolo de quien no quiere por otra parte jurar o que no considera otro juramento como firme, y otro inducirlo no sólo a que jure, sino también a que jure por este ídolo. Esto es criminal, pues el primero es lícito según Agustín en la *Epistola a Publicola*¹⁷⁰.

deos iurat, non ad malum sed ad bonum, non peccato illius se sociat, quo per Daemonia iuravit, sed pacto bono eius, quo fidem servavit. Si tamen induceret eum ad iurandum per falsos deos, peccaret".

170 Véase la nota anterior.

PRECISIONES SOBRE LA MATERIA DE LOS CONTRATOS USURARIOS

1 De las cosas anteriormente dichas es claro o se pueden poner en claro algunas precisiones sobre la materia de la usura.

<Primera precisión>

2 La primera es que la usura no puede aparecer más que con ocasión de un préstamo¹⁷¹.

3 Eso se desprende del anterior argumento de la desigualdad natural de la usura, es decir, porque en la usura, más allá de la venta, se vende el uso del bien que o no difiere de ella o no le añade una nueva utilidad. Así pues, esto no puede ocurrir a no ser en bienes prestables o prestados, como queda claro discurriendo por cada uno de los otros contratos.

4 Además mediante la usura se vende al comprador, por la gracia de este préstamo, aquello que por razón del préstamo es del comprador o algo resultante de este préstamo que es propio del prestatario¹⁷².

5 Pero parece que hay algo en contra, pues el que vende un caballo o un paño más caro de lo que probablemente valga o en más de lo que lo vendería en otro momento, puesto que no es abonado al instante por el comprador, sino que espera la tramitación durante algún tiempo¹⁷³, se le juzga como usurero; así pues, puede haber usura en un contrato de venta.

6 De igual manera, quien compra un caballo o trigo o la cosecha de un campo ya sembrado por un precio inferior del que probablemente vale o más barato de lo que en otro momento tenía la intención de comprar u obtener, por aquello de que paga el precio antes de recibir la cosa comprada, se dice usurero; así pues, en un contrato de compra puede haber un vicio de usura.

7 Igualmente, el que compra un campo a condición que, después de cinco

171 Recordemos de nuevo Decretum, II, 14, 3, 4, Gratian. (Fr. 735). Piron, en *Traité des contrats*, p. 359, cita a Huguccio, *Summa decretorum*, ad C. 14, q. 3, Paris, BNF lat. 3892, fol. 271va. “Si ergo pro mutuo aliquid ultra sortem exigatur, quicquid sit, usura est, et in hoc solo casu comictitur usura”.

172 *Propium receptoris mutui*: prestatario.

173 X, 5, 19, 10 (Fr. 814): “Verum quia, quid in his casibus tenendum sit, ex evangelio Lucae manifeste cognoscitur, in quo dicitur ‘Date mutuum, nihil inde sperantes’, huiusmodi homines pro intentione lucri quam habent, quum omnis usura et superhabundantia prohibeatur in lege, iudicandi sunt male agere”.

o seis años, lo restituya al vendedor por el mismo precio, parece que comete usura al no computar los frutos de los cinco o seis años en el precio del capital.

8 Asimismo, la permuta¹⁷⁴ es un contrato diferente del préstamo gratuito; pero la usura surge a menudo en la permuta, como si alguien envía mil libras esterlinas a otro en ultramar para que le devuelva en el punto de origen un dinero superior u otras tantas libras esterlinas en la región donde valgan más.

<Respuesta>

9 Hay que replicar que en los contratos antes mencionados o parecidos no interviene la usura, salvo que allí incida cierto carácter de préstamo.

10 En el primer caso, pues, el vendedor casi presta al comprador el precio de la cosa comprada que debía pagar en virtud de la compra al instante, cuando la recibió; y por eso, mediante una cierta forma de préstamo, mantiene el precio que inmediatamente tenía que pagar. Y porque en razón de tal préstamo el vendedor ha recibido más, por eso aquí hay usura. Pero, si le vendiera el bien, sin ninguna dilación ni retraso de pago, por un precio aún superior al total del precio principal y de la usura añadida, no habría existido allí pecado de usura, sino sólo pecado de precio injusto o de venta injusta.

11 También en el segundo caso, por alguna razón de préstamo, el comprador entrega el precio al vendedor antes de la recepción de la cosa comprada, porque es cierto que, de la naturaleza de la compra, de la venta o de la permuta, no está obligado a entregar el precio del bien comprado antes de recibirlo. Efectivamente, todas las permutas están obligadas entre sí, como bienes iguales y al mismo tiempo¹⁷⁵. Así pues, aquí hay usura, porque por la razón del préstamo que incide aquí, casi por el precio de la permuta recibe o retiene alguna parte de la deuda del precio del bien comprado.

12 En el tercer caso, si el comprador de un campo lo compra con una intención nítida, preparado para retenerlo perennemente, si el vendedor no quisiera volver a comprarlo, ahí no hay usura, porque no interviene ninguna clase de préstamo, sino una pura y simple compra. No obstante, si bajo la apariencia de una compra intenta prestar el precio del campo y, por tal préstamo, lucrarse de los frutos anuales del campo, entonces ahí hay usura. De igual manera se debe presumir como intención dolosa cuando el comprador del campo estuviere acostumbrado a practicar la usura o tales compras, o cuando

¹⁷⁴ *Cambium*: permuta.

¹⁷⁵ *Ad paria et pariter*: traducimos como bienes iguales y al mismo tiempo.

el precio que entonces se da es módico respecto del valor del bien. En circunstancias contrarias se presume la intención nítida. Sin embargo, en el juicio del alma hay que atenerse a los que en conciencia confesaron que tuvieron una intención pura y simple.

13 En el cuarto caso también, si no hay aquí más que una pura y sencilla razón de cambio, no surge la usura; por ejemplo, si intentaba llevar a Roma y allí cambiar las aludidas libras esterlinas y, hallando en ultramar un cambiata que tuviera una mesa de cambio en Roma y se las aportara como si las cambiara en Roma, y consecuentemente en la tarifa de cambio de Roma, entonces, si ahí no hay nada más, no hay usura, aunque valgan más en Roma que en ultramar. No obstante, si del hecho de que las envíe antes de que en Roma reciba el precio de su cambio intenta obtener algo de lucro, entonces la primera entrega aparenta un préstamo y ahí hay usura.

14 Igualmente es semejante también al que compra paño o un caballo por mil sueldos a alguien a quien se los revenderá pronto por novecientos, porque el primer propietario del paño o del caballo le entrega los novecientos sueldos, mientras que ése entonces no le paga nada al primer propietario del bien. Es evidente, al revender el segundo al primero por un precio menor, porque le hace entrega de los novecientos sueldos bajo algún cariz de préstamo más bien que bajo la auténtica verdad del pago, por lo que en tal contrato hay verdaderamente usura¹⁷⁶.

15 Sin embargo, si alguien, así sin intención de recomprar el bien que debía vender y sin fraude de usura, hubiera vendido el caballo o paño por mil, y finalmente al comprador que quiere sencillamente revenderlo a cualquiera, se lo vuelve a comprar a un precio menor, ahí no hay usura. Con todo, ahí podría haber un pecado de precio injusto, y no obstante, una recompra tal podría dar lugar por las circunstancias a que no hubiera pecado de minoración injusta del precio.

176 Olivi se muestra crítico con los canonistas y con Tomás de Aquino, si bien admite ciertas salvedades. Véase *Summa Theologica*, II-II, q. 78 a. 2 ad 7: “Ad septimum dicendum quod si aliquis carius velit vendere res suas quam sit iustum pretium, ut de pecunia solvenda emptorem expectet, usura manifeste committitur, quia huiusmodi expectatio pretii solvendi habet rationem mutui; unde quidquid ultra iustum pretium pro huiusmodi expectatione exigitur, est quasi pretium mutui, quod pertinet ad rationem usurae. Similiter etiam si quis emptor velit rem emere vilius quam sit iustum pretium, eo quod pecuniam ante solvit quam possit ei tradi, est peccatum usurae, quia etiam ista anticipatio solutionis pecuniae habet mutui rationem, cuius quoddam pretium est quod diminuitur de iusto pretio rei emptae. Si vero aliquis de iusto pretio velit diminuere ut pecuniam prius habeat, non peccat peccato usurae”.

<Segunda precisión>

16 La segunda precisión se deriva de lo anteriormente dicho: si el vendedor no es pagado al instante y, por causa de la expectativa, aumenta o disminuye el precio, no tanto fuera del límite máximo del precio justo, sino hasta el máximo, de tal manera que pese al tiempo en que demore la solución, gratuitamente o por pacto, nunca reciba por ello algo más allá del estricto y máximo límite del precio justo. Aquí no hay usura según la sentencia de los doctores¹⁷⁷, porque debido a la demora no recibe más que el precio justo del bien que vende, aunque no haga la gracia de una rebaja del precio, que con gusto haría, si fuera pagado enseguida. Pues una cosa es no hacer otra gracia por haber hecho la de la demora, y otra, exceder simplemente por ello el precio justo¹⁷⁸.

17 Ciertamente algunos replicaron que un mercader, al vender sus mer-

177 X, 19, 10 (Fr. 814): “Consuluit nos tua devotio, an ille in iudicio animarum quasi usurarius debeat iudicari, qui non alias mutuo traditurus, eo proposito mutuam pecuniam credit, ut, licet omni conventionem cessante, plus tamen sorte recipiat; et utrum eodem reatu criminis involvatur, qui ut vulgo dicitur, non aliter parabolam iuramenti concedit, donec, quamvis sine exactione, emolumentum aliquod inde percipiat; et an negotiator poena consimili debeat condemnari, qui merces suas longe maiore pretio distrahit, si ad solutionem faciendam prolixioris temporis dilatio prorogetur, quam si ei in continenti pretium persolvatur. Verum quia, quid in his casibus tenendum sit, ex evangelio Lucae manifeste cognoscitur, in quo dicitur: Date mutuum, nihil inde sperantes (cf. Lc 6, 35): huiusmodi homines pro intentione lucri, quam habent, cum omnis usura et superabundantia prohibeatur in lege, iudicandi sunt male agere, et ad ea, quae taliter sunt accepta, restituenda in animarum iudicio efficaciter inducendi”.

178 Subraya Piron la diferencia de Olivi con respecto de los canonistas precedentes: S. Piron, “Le devoir de gratitude. Emergence et vogue de la notion d’antidote au XIII^e siècle” en D. Quagliani, G. Todeschini, G. M. Varanini (eds.), *Credito e usura fra teologia, diritto e amministrazione. Linguaggi a confronto (sec. XII-XVI). Convegno internazionale di Trento, 3-5 settembre 2001*, Roma, École Française de Rome, 2005, pp. 73-101: “Au cours des années 1190-1220, le travail des canonistes de l’école bolonaise était en prise sur l’actualité la plus récente, rassemblant les décrets pontificaux dans diverses compilations et les passant au crible d’un examen attentif. La première de ces compilations a été réunie par Bernard de Pavie vers 1190. Les premiers apparats à ce recueil, rédigés par Alanus Anglicus (après 1207) et Tancredus contiennent plusieurs remarques importantes pour la problématique de la gratuité et de l’intention usuraire, précisément insérées dans les marges du décret Consuluit. Elles viennent se greffer sur une distinction que Bernard de Pavie lui-même avait énoncée peu auparavant, en admettant la possibilité que le débiteur offre un don gratuit au prêteur, outre le seul remboursement du prêt. Puisque ce don n’est pas obligé par un pacte, il ne peut donc être considéré comme un gain usuraire obtenu en raison du prêt”.

cancias, puede tasar su precio de tal manera que, sopesados todos los gastos, trabajos y peligros hechos o que deben hacerse en las mercancías, pueda ganar dos o cuatro sueldos por libra; por eso, puede aumentar hasta allí en la demora del pago el precio de las mercancías que vende, de tal manera que, sopesada tal mora, finalmente se lucre con las demás circunstancias con dos o cuatro sueldos por libra, es decir, en un bien estriban en veinte sueldos, todo sopesado¹⁷⁹. Esta razón, pues, es que el mercader, para la utilidad común de los otros, se expone a trabajos, riesgos y gastos; de ahí que, es justo que le reporte un lucro proporcional a su oficio.

18 En primer lugar, se arguye contra eso que, dado que el mercader hubiese comprado mercancías valoradas en cien libras por mil libras o que de alguna forma hubiese gastado en ellas mil o dos mil libras, entonces, según el enfoque mencionado, podría lícitamente venderlas, de tal manera que más allá de las mil o dos mil libras ganase dos o cuatro sueldos por libra, lo que es claramente descabellado.

19 En segundo lugar, que todo lo que deba reportar algún lucro por sus gastos y trabajos no tenga la traza de préstamo, sin embargo, por su demora de pago, aunque los gastos que después hiciera para reclamar el pago esperado, los pudiera exigir por intereses.

20 En tercer lugar, dado que hubiera comprado sus mercancías al precio máximo en una región y en una época de suma carestía, ¿las podrá vender al precio máximo, en una región y en un tiempo en que las mercancías estuviesen a bajo precio, salvo en un aplazamiento de pago? Desde luego que no.

21 Así pues, de todo lo anteriormente expuesto, puedes observar que, ahí donde no interviene absolutamente ninguna sombra de préstamo, no puede haber usura. Por lo cual, si allí hay un vicio, es un vicio diferente de la usura. Y por lo tanto, quien recibe algo de otro, sin darle nada sino en el momento de pago o de su reembolso, no comete usura ganando algo en razón de lo que ha recibido; por ejemplo, si en razón de la custodia del depósito invertido, recibe algún lucro, o que rinda sin el riesgo y la fatiga del transporte de una región a otra al depositante de aquello o su equivalente, como cuando el obispo yendo a Roma deposita en Montpellier mil marcos a algún mercader que tenga mesa de cambio¹⁸⁰ en Roma, entonces ése recibe del obispo diez libras a fin de

179 Una fórmula, en definitiva, que propone una tasa de un 10% a 20%. Aquí Olivi rompe una lanza a favor de los mercaderes: no son usureros, sino profesionales del comercio, y por ello es necesario que adquieran un lucro proporcional al oficio que desempeñan.

180 Como es sabido, la mesa de cambio fue una institución financiera que apareció

que le devuelva en Roma los mil asegurados. Aunque allí haya un lucro vergonzoso e indecente, por el hecho de que este mercader, sin peligro ni gastos y sin labor de transporte, haga que el obispo las tenga en Roma, y también antes de devolvérselos pueda comerciar y aprovecharse de los depositados en Montpellier, no habría, sin embargo, aquí ninguna usura, puesto que no ha prestado nada al susodicho obispo y no está obligado a restituir las diez libras, puesto que efectivamente ha realizado un servicio al obispo en algo equivalente, aunque haya hecho esto sin peligro ni labor, y por lo tanto, la indecencia de un lucro tal no contiene sencillamente una injusticia, sino más bien una cierta igualdad¹⁸¹.

<Tercera precisión>

22 La tercera precisión resultante de las precedentes es que el plazo que corre para el prestatario, esto es la duración del préstamo, no puede ser vendido al prestatario sin que el vendedor cometa usura, por el hecho de que, por la naturaleza del préstamo, este plazo no pertenece al prestamista sino más bien al prestatario¹⁸².

23 De esto, pues, no se deduce, que ningún plazo pueda venderse lícitamente sin usura; sino que más bien, por un razonamiento *a contrario*, se deriva que el plazo particular del vendedor se puede vender lícitamente, si incluye en sí una cierta utilidad temporal estimable por un precio temporal. Así pues, si alguien te debe pagar cien libras al cabo de tres años, de tal manera que no está obligado de hacerlo antes, te puede vender este plazo, pactando contigo que te dé enseguida ochenta y que, retiene o consigue veinte, por el plazo de los tres años que transcurren¹⁸³.

en distintas ciudades de la Corona de Aragón bajomedieval, en respuesta a la necesidades generadas por el aumento del comercio y los viajes a larga distancia, que cubrían tanto los terrestres como sobre todo los marítimos, que unían los puertos mediterráneos. Su principal cometido era el cambio de monedas y divisas. Para el caso que narra Olivi, véase K. Reyerson, *Business, Banking, and Finance in Medieval Montpellier*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1985, pp. 115-116.

181 Es decir, que para Olivi habría una justificación de las mesas de cambio como instituciones financieras: cobraban dinero por su labor y, por lo tanto, no practicaban la usura.

182 Sobre el concepto de tiempo, véanse las precisiones de S. Piron en *Traité des contrats*, p. 363.

183 D. 24, 3, 24, 2 (I, 723).

24 Lo que verdaderamente algunos arguyen en contra es que el tiempo es un bien común a todos y, como tal, no debe venderse como si perteneciera propiamente al vendedor; hay que replicar que aquí no se trata del tiempo como un bien común, sino del exclusivo plazo del propio bien y en relación a cierto bien, que es de la jurisdicción o del derecho de éste o de aquél, de tal manera que la permanencia anual del caballo que me ha sido entregado en comodato para una duración anual es, por eso, mía por propio derecho; de igual manera las tres anualidades de dinero que no estoy obligado a pagar hasta después de tres años son, a este respecto, mías por derecho, y por eso puedo vender su valor. Pues, si no valiera nada, estar obligado a pagar enseguida no valdría más que tener que pagar hasta los tres años y no antes.

25 Además si aún objetas que, por alguna razón, el dinero prestado no ostenta más allá de sí mismo nada de valor vendible, por la misma razón tampoco el dinero pagadero a los tres años; y por eso vender su plazo por veinte libras parece ser usura. Hay que decir que aquí no se vende el dinero, sino el plazo de pago que también es del vendedor. Inversamente, el plazo del dinero prestado no es del prestamista, sino del prestatario, a saber, hasta el término prefijado y por eso no puede serle vendido. Ahora bien, si el que debe pagarte cien al cabo de tres años, te prestara ochenta, y por ello se arrogase o conservase los veinte restantes, entonces sí sería usura, porque entonces te vendería el plazo del dinero también prestado. Por más que por sí mismo, el dinero no valga más que él mismo, por el uso de la habilidad y la industria del que lo usa adquiere o puede adquirir un cierto valor; por eso, este uso y habilidad de rendir puede ser vendido por aquél que posea el uso.

26 Pero si objetas contra ello, de igual forma, que el que posee cien libras tiene la facultad de emplearlas o de poseerlas, no sólo durante los tres años sino también en el futuro durante todo el tiempo, así pues igualmente podría vender esta facultad de plazo futuro, como hace el anterior deudor mencionado, que no estaba obligado a pagarlas antes de los tres años. Hay que refutar aquí y allí que la razón no es la misma ni semejante, porque el que posee dinero no puede utilizarlo, en tanto que tiene un carácter de precio o de moneda, salvo prestándolo o cambiándolo por otra cosa; ahora bien, en estas dos situaciones el tiempo futuro transcurre para aquél a quien se le ha prestado el dinero o lo ha transformado; y en el cambio no se compra o aprecia más allá de la simple pujanza de su precio. Ahora bien, el aludido deudor, cuando paga las ochenta, no presta nada, más bien liquida su deuda; pero de la liquidación antes del tiempo debido, pide un precio, que no se puede considerar como el

precio del préstamo, puesto que nada ha prestado, sino que sólo puede llamarse el precio de un pago anterior. Este adelanto puede ser estimado, pues, en un precio, y por eso puede lícitamente ser vendido¹⁸⁴.

< Cuarta precisión >

27 La cuarta precisión que se desprende de las precedentes incumbe a la manera cuya incertidumbre o peligro excluye o no la usura.

28 Siempre que un capital es puesto en las manos de alguien con seguridad, de tal manera que siempre, y en cualquier circunstancia, se le va a retornar íntegramente, entonces no basta la incerteza del lucro. De ahí que, si dice: “Te entrego diez sueldos que absolutamente deberás devolverme; y si de ellos sacares algún lucro, me darás tanto del lucro o lo que te plazca; si no sacares ningún provecho, no me darás nada, salvo el capital íntegro”, aquí hay manifiestamente usura en todo cuanto recibe de lucro que sobrepase el capital.

29 No es suficiente, pues, que haya algún riesgo de capital; por ejemplo, si alguien entrega cien a un mercader que navega por el mar, de tal manera que, si la nave naufragara con el capital, el mercader no esté obligado a devolverle el capital; sin embargo, si lo pierde en las operaciones mercantiles, le devuelva siempre el capital íntegro, y si obtuviera un lucro, le dará parte del lucro; pues aquí hay usura, como se lee en el *Liber Extra*¹⁸⁵: *De la usura, Del navegante*.

30 Si el que presta cien marcos a otro quisiera obtener algo más¹⁸⁶, porque no son para sí tan seguros como si siempre los tuviera en un arca, pues al prestarlos los expone a muchos peligros, tal riesgo no le excusa de usura.

31 Pues la razón de todo lo anteriormente mencionado es fundamental, porque el riesgo que hace desaparecer la usura en el beneficiario del lucro debe por ello incluir el dominio y el uso del bien arriesgado. Ciertamente el dominio, porque debe enriquecerse de su bien, como suyo, y no de un bien que pertenezca a otro. Igualmente el uso, porque el uso del bien del que proviene el lucro debe mediata o inmediatamente ser del que se lucra. Entonces siempre que en el acto mismo de comerciar el peligro de las mercancías o del dinero respecto del acto de comerciar afecte al primer aportador del dinero o

184 De nuevo, hay una crítica a Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II-II, q. 78 a. 2 ad 7.

185 X, 5, 19, 19 (Fr. 816).

186 Algo más: más rédito, más ganancia, más lucro.

de las mercancías, pero únicamente a aquel a quien se las entregan, entonces por eso mismo el uso y dominio de éstas, en cuanto a ese acto de comerciar, afectan únicamente a aquel que corre el riesgo. Pues el señor¹⁸⁷ no pierde el bien¹⁸⁸. Ya que perder es lo mismo propiamente que desprenderse de su bien.

32 Así pues, se constata que, en el primer caso, el capital arriesgado no corre a cargo del primer aportador. En el segundo caso, aunque los riesgos en el camino o en el mar corran a su cargo, y así durante este tiempo corran como suyos, no obstante, en el acto y el uso de comerciar y de cambiar, el riesgo sólo corre a cargo del mercader al que se han suministrado. Y por eso, por tal acto, únicamente éste se lucraría, del mismo modo que únicamente éste sufriría la pérdida.

33 También en este caso hay igualmente otro motivo de usura, pues el primer aportador del dinero no aceptaría cargar sobre sí el riesgo del mar o del camino, si no supusiera más probable que su parte, con todo este riesgo, sería más segura y ventajosa para sí que para el mercader, por eso de que se pierde más raramente en el mar o en el camino que en la práctica del comercio o permuta.

34 Pues el riesgo del tercer caso no difiere realmente del carácter de préstamo o empréstito¹⁸⁹, o por lo menos está tan inseparablemente anexo que no tiene más carácter de vendible que lo tiene de préstamo en cuanto préstamo, y por eso lucrarse de este riesgo es igualmente lucrarse únicamente del acto de préstamo. Además, por este riesgo no se suprime el derecho de indemnización al prestatario, porque el receptor está obligado a la total indemnización y a devolverle plenamente lo mismo. Entonces es perverso obligarle a devolver más.

<Caso¹⁹⁰>

35 Si en efecto se planteara el caso, que sucede entre mercaderes a menudo en ciertos territorios, en los que, al comerciar, el capital corre a riesgo del que lo aporta, de tal manera que todo cuanto el mercader pierde al comerciar o de otro modo inculpable, es imputable al que aporta el capital. Por tanto, para él su lucro es fijo y cierto, porque el mercader al que se le entrega ese capital

187 *Dominus*: señor, que tiene el dominio, el poseedor, el amo.

188 Sería una manera de expresar el aformismo “res perit domino”: Cod. 4, 24, 9.

189 Para marcar la diferencia, traducimos *mutuus* por “préstamo” y *mutuatio* por “empréstito”.

190 Examen de un caso, o caso práctico.

compra la causa del futuro lucro del aludido capital por tanto precio cuanta mayor sea la probabilidad del futuro lucro, antes de acaecer, de ser estimada racionalmente. A algunos les parece que aquí hay usura por cuatro razones.

36 La primera es que el que vende algo que no está causalmente en algo suyo, pero como si estuviera causalmente en él o que pudiera provenir de él, comete la misma desigualdad que se halla en un contrato de usura, como se ha probado más arriba en la primera razón de la usura, a saber, que ahí se vende aquello que no existe pero como si existiera o que no fuera suyo como si lo fuera; pero el mencionado lucro no proviene causalmente del aludido capital, sino más bien de la destreza y de la acción del comerciante.

37 La segunda razón es que este capital parece ahí fraudulento, casi aportado bajo la apariencia de un préstamo lucrativo, antes que por razón del capital aportado por el participante en el trato de las mercancías. Pues es cierto que ningún lucro de las operaciones mercantiles derivadas enriquecen al aportador del capital, antes bien al transportista o al comerciante. Luego, no tiene razón de capital mercantil¹⁹¹ respecto al primer aportador, sino sólo respecto del mercader. Así pues, respecto del primero, tiene sólo carácter de un préstamo.

38 La tercera razón es que el lucro o el precio que el mercader entrega al aportador del capital, principalmente lo entrega para llevar a cabo operaciones mercantiles. Ahora bien, es cierto que este capital, en el momento de su aportación, no vale más que lo que vale¹⁹², por lo menos no vale en este momento el lucro o precio que de él se saca por las mercaderías que se tienen que realizar y que hay que obtener. ¿Quién dudaría de que ese lucro o precio que antes de cualquier acto mercantil de los bienes debe ser hecho de aquel capital entregado por el mercader aportador del capital, no proveniese de algún acto mercantil del mismo? Parece, pues, que este lucro es totalmente usurario.

39 La cuarta razón es que, dado que el mercader que compra el futuro lucro del capital entregado no le saca réditos enseguida, entonces estará obligado a devolver todo el capital indemne y, además de éste, todo el precio de la compra del futuro lucro. Así pues, si esto es usurario, entonces la usura puede intervenir en la forma de los mencionados contratos.

¹⁹¹ *Capitalis mercativi*: capital mercantil.

¹⁹² *Nisi seipsum*: que él mismo.

<Respuesta>

40 A otros le parece ciertamente que en el antedicho contrato no hay ninguna usura, a no ser que se haga de una forma intencional especial y fraudulenta de usura, de tal manera que verdaderamente, como bien, ese capital no sería devuelto como capital, más bien como un préstamo y para un lucro usurario. Que de cualquier otra forma no habría aquí usura, lo prueban éstos primeramente aquí a partir de tres concurrencias.

41 La primera de las cuales es el riesgo del mismo capital, pues en toda operación mercantil obligadamente forjada con él, incluso absolutamente, el riesgo corre a cargo del aportador y no a cargo del comerciante, a no ser que lo perdiera por su culpable negligencia o malicia. Es claro, pues, que el capital debe lucrar a aquel que corre generalmente con el riesgo.

42 La segunda es el valor de la probabilidad o de la probable esperanza de lucro de aquel capital por las operaciones emprendidas. Entonces, pues, esta probabilidad adquiere algún valor, apreciable por algún precio temporal, que puede lícitamente ser vendida por ese precio¹⁹³.

43 La tercera, por el motivo de que la probabilidad de que se venda a un precio menor del que se creía que sería o valdría el lucro de las operaciones mercantiles del capital en su tiempo, es que es cierto que en esta venta siempre se cree que probablemente su comprador tenga la intención de lucrarse finalmente, u obtenga más de lo que haya entregado. En consecuencia, tanto el capital como el lucro principal y final del capital corre aquí a riesgo del aportador. Así pues, aquí no hay ninguna usura.

44 En segundo lugar lo prueban por uno semejante o equivalente; pues dado que quien tiene la intención de llevar su propio capital por sí mismo a las operaciones mercantiles venda a otro la probabilidad de lucro y además futuro, bajo el pacto de que lo emplee tan fielmente como si no lo hubiera vendido, es cierto que en tal condición no habría usura alguna, porque aquí no puede pensarse algún carácter de préstamo; pues este caso no difiere del primero, en cuanto al riesgo del capital ni en cuanto a la venta del lucro probable, sino únicamente en el acto mercantil mediato o inmediato; luego, no hay más usura en el primer caso que en el segundo.

45 En tercer lugar, lo prueban a partir de lo que más abajo será tratado respecto del capital prestado forzosamente o detentado, y puede sin pecado de

193 Véase P. J. Olivi, *Quaestiones in secundum librum sententiarum*, B. Jansen (ed.), Quaracchi, Collegium S. Bonaventurae, 1924, t. 2, q. 55, p. 289.

usura ser exigido un interés de lucro probable, por aquello que ése de quien es el capital es considerado como verdadero damnificado por el agresivo detentador o exactor de su capital que tenía la intención de emplear verdaderamente y sin engaño en las transacciones; así pues, el mencionado interés de lucro probable estaba contenido de alguna forma causalmente y casi embrionariamente en el antedicho capital en cuanto capital, pues además no podría lícitamente ser exigido; pero en el caso antes aludido, nada se vende a no ser el antedicho interés de lucro probable, como estaba causalmente contenido en el capital en cuanto capital, esto es, en cuanto verdaderamente y sin engaño está estimado y destinado a que se hagan las transacciones. Por tanto, aquí no hay pecado de usura.

46 En cuarto lugar, lo prueban por un contrato similar coincidente en el [contrato] de los alquileres. Pongamos que alguien entregue su caballo a otro, bajo el pacto de que, durante un año, lo maneje en la guerra o en el arrastre, y finalmente el varón, a quien el caballo ha sido entregado, compre todo el futuro lucro anual del manejo del caballo. De la misma manera que esto puede ser lícitamente comprado, también por la misma razón se puede comprar lícitamente el probable lucro del capital.

47 Siguiendo, pues, la posición de éstos, hay que replicar, por el contrario, al primero que no se vende aquí aquello que no existe, ni lo que no es suyo como suyo, ni dos veces lo mismo, porque el capital en cuanto capital, es decir, en cuanto es destinado a lucrativas transacciones, añade un cierto carácter lucrativo sobre el carácter de la misma cantidad del simple dinero que no está destinada así a las negocios y, por tanto, aquí se puede vender el carácter del mencionado capital en cuanto tal, más allá del precio del mero dinero. En efecto, de igual manera que el valor del mero dinero es del aportador, también igual el valor de su aludida cualidad de capital. Es evidente, pues, que aquí se vende lo que era suyo y que vende un valor diferente del primero.

48 Al segundo hay que replicarle que el mencionado capital, después de pactar el contrato, recoge verdaderamente el carácter de capital respecto del primer aportador, aunque desde este momento no adquiera el lucro final, por aquello de que todavía todo corre a su riesgo, y de igual manera que si adquiriera para sí solo todo el lucro final. Que eso sea así, lo muestro a través de un ejemplo indudable. Supongamos, pues, que alguien, bajo juramento y mediante escritura¹⁹⁴ diera a otro todo el futuro lucro de su capital, que él

194 *Instrumentum*: instrumento escrito, escritura.

mismo tiene la intención de recibir con toda fidelidad y bajo juramento para el provecho de este otro. ¿Acaso, en esta situación, el capital no es verdaderamente del primer aportador y su lucro sólo del que lo da? Ciertamente que sí. Está claro, pues, que no es de carácter sustancial del capital que aquél de quien es el capital adquiera siempre su lucro.

49 Sobre esto, respecto a las opiniones de los polemistas, se puede aún considerar esta proposición que dice: “este capital es de éste o de aquél”, pues mediante el genitivo puede designarse la disposición de la causa final o de la causa posesoria o dominativa. Del primer modo se puede decir que el capital es de aquél que obtendrá el lucro, es decir, destinado finalmente a su utilidad. En el segundo modo, también, sólo es de aquél que aproveche el dominio, la autoridad y el riesgo y, en este modo, sólo es del primer aportador.

50 De nuevo además y de otra manera se puede replicar, porque el lucro final del capital se puede tomar o considerar de dos maneras: primera, a saber, en cuanto que se puede suponer causal y probablemente contenido en el mismo capital; segunda, en cuanto que finalmente de él proviene y existe¹⁹⁵. De la primera manera sólo es adquirido por el primer aportador, y por eso en tanto que ya adquirido y suyo, lo puede vender y otro comprarlo; por eso se hace, según la segunda manera, para que sea del mismo comprador. Y eso es parecido al que vende un cofre que tiene la intención de fabricar: ese tal puede en efecto vender su bien y su realización, aunque, al existir en ejecución, no sea suyo sino del comprador.

51 Al tercero hay que replicarle que el mencionado capital en el instante en que se vende su probable lucro, vale más de lo que valía su carácter, según el cual es simple dinero sin perfil de capital. No vale más que su propia valía¹⁹⁶, en la medida que, en acto, contiene uno y otro perfil al mismo tiempo. Lo que verdaderamente se dice, a saber, que el lucro o el precio que se obtiene del mismo antes de toda su explotación no se adquiere ni se ha de adquirir de futuras transacciones, hay que rebatirlo, pues este provecho, antes bien de forma causal, equivalente o prevalente, ha brotado del capital, es decir, por cuanto se presupone que casi en él está y en tanto que ya está presupuesto en lo que se compra y se vende. Y ciertamente el mismo comprador, al estar industriosa y voluntariamente en el arte del mercadeo y del lucro, no compraría

195 Véase P. J. Olivi, *Quaestiones de incarnatione et redemptione. Quaestiones de virtutibus*, E. Staedler y A. Emmen (eds.), Grottaferrata, Collegium S. Bonaventurae, 1981, p. 111.

196 *Non valet plus seipso*: no vale más de lo que es él mismo.

aquel lucro a menos que se hubiera percatado bien de que su compra sería lucrativa.

52 Al cuarto hay que replicar que iría de otra manera, si se hiciera esto con el consentimiento o conciencia del primer aportador. Entonces, en efecto, le parecería aportar el dinero no bajo el perfil de capital, es decir, no para comerciar, sino más bien bajo el perfil de un préstamo usurario. Cuando esto se hace al margen del consenso y la conciencia del aportador, entonces nada se le puede imputar por ello; al contrario, puede arrogarse un argumento a este propósito, porque, suponiendo que el que aceptó el capital de alguien para comerciar, a fin de conseguir un lucro en el comercio para el primer aportador, y finalmente si éste sin el consenso del aportador desistiera de emprender negocios comerciales, éste estará ciertamente obligado a pagar al aportador, no sólo el capital sino también el probable lucro, excepto lo que vale de más el probable lucro con o sin el riesgo del capital.

<Quinta precisión>

53 La quinta precisión que se desprende de las precedentes es que el derecho sobre cosas futuribles¹⁹⁷ o el derecho sobre de los bienes o rentas en un tiempo futuro¹⁹⁸ se puede comprar lícitamente a un precio menor que si todos aquellos bienes estuvieran al mismo tiempo presentes y entregados a este comprador; y según esto cuanto más el derecho de los bienes futuros¹⁹⁹ se amplíe en un futuro más dilatado, tanto más baratos por otra parte podrán comprarse los restantes bienes iguales.

54 Pues la razón está en que ahí donde el derecho del bien o sobre el bien difiere del mismo bien o de su posesión actual, este derecho puede ser comprado o entregado, aunque el mismo bien no exista o no se transmita en acto, como queda patente en el derecho de los futuros frutos de un campo, que pueden comprarse en el campo no adquirido, y que sus frutos no existan en acto²⁰⁰.

55 Es cierto que el derecho y la actual posesión de un bien presente vale más, en bienes igualados, que el solo derecho de un bien futuro, o que el solo derecho sin que la posesión actual no transmitida u obligada a transmitir al instante. También la seguridad del bien presente y de su posesión presencial

197 *Futuri temporis*: cosas futuribles.

198 *Pro futuro tempore*: en un tiempo futuro.

199 *Futurorum*: bienes futuros.

200 *Decretum*, II, Grat. dictum ante 13, 1, 1 (Fr. 717).

es mayor y más vigorosa que la seguridad del bien futuro o que el convencimiento de la posesión futura de un bien presente; por eso, no sin razón, la primera puede venderse por más y la segunda puede lícitamente ser comprada por menos.

56 Y de aquí que el que compra unos réditos anuales de cien libras a diez años por cincuenta libras pagaderas inmediatamente, no es un contrato usurario de una firmeza absoluta; y sin embargo lo sería si entonces prestara quinientas a diez años, así que cada año le rindieran cien o que el último año le rindieran las quinientas dobles, o sea, mil libras; porque en el primer caso no se trata de un contrato de préstamo sino de compra, porque entonces se compra y se entrega el derecho de los futuros réditos decenales y por eso no hay aquí una anticipación de un pago actual del bien que tendría el carácter de préstamo, sino más bien el pago actual de un bien o de un derecho efectivamente comprado y transmitido; aunque si esto se hiciera con intención usuraria y con fraude de usura, allí habría usura, no por la solidez del contrato sino por razón de tal intención.

57 Pues así se presume que un fraude tal está englobado cuando de esta manera los réditos, también bajo la forma aquí presentada, se venden por un precio muy inferior al que debieran o que se venderían si se hallase un comprador justo y pagador al instante de su precio justo. Se presume pues que entonces no sólo haya un perfil de un precio injusto, sino que allí también haya intención fraudulenta, casi del anticipado pago al vendedor apurado, de tal forma que por ello lo obtenga a mucho menor precio de lo que lo obtendría de otro modo. Y esto se presume más forzosamente si el comprador es asiduo en ejercer la usura o tales contratos impíos o injustos²⁰¹.

58 Con todo eso, en cuanto a la absoluta fortaleza y forma del contrato, no hay más usura aquí que en el que compra un caballo o un castillo de un valor de cien marcos por diez marcos que paga al instante, de tal forma que obtiene al momento el caballo o el castillo. Tampoco hay allí pecado de precio injusto si el rendimiento de las rentas no es totalmente seguro, sino que probablemente pueden estar expuestos a riesgos como los frutos y las cosechas de los campos. Si de algún modo fueran seguros, como lo puedan ser los réditos futuros²⁰², pueden ser comprados hasta el presente por menor precio como un derecho de rédito de mil libras cobraderas desde el primer año, en cuanto

201 Véase X, 3, 17, 5 (Fr. 519) y también X, 3, 21, 4 (Fr. 526).

202 Supuesto que de algún modo también fueran seguros, de la misma manera que los réditos futuros pueden serlo.

que vale más el derecho de los réditos más cercanos de las mil libras que el derecho de los más alejados.

<Sexta precisión>

59 La sexta precisión, que se desprende de las anteriores, es que quien forzosamente presta puede exigir intereses de daño y de lucro probable.

60 La razón de ello estriba en que su obligatoriedad desvanece mucho el perfil de préstamo y más bien es una exacción autoritaria o un latrocinio tiránico; autoritaria ciertamente, cuando el rey o la comunidad por una causa justa obliga a un ciudadano a prestar su trigo o su dinero; tiránica efectivamente, cuando esto se hace sin una causa justa y razonable. Y es igual que cuando el mismo instado²⁰³ retiene la deuda, más allá del término fijado anteriormente por el prestamista. Sin embargo, si concede esta posesión a tal poseedor por algún precio o lucro, entonces por eso mismo comete usura, porque de una concesión tal sale más bien un motivo de préstamo voluntario que de una posesión forzada. Pero, si en el primer contrato de préstamo hubiera sido impuesto más allá del término fijado, podría exigirse una penalización al poseedor, si tal pena hubiera sido impuesta sin la dolosa intención del precio o lucro usurario, por ejemplo, cuando el prestamista probablemente cree y espera que el receptor del préstamo incurra en aquella pena.

61 Sin embargo, respecto del mencionado interés, algunos quieren que no deba exigirse el interés de lucro, que de este dinero forzosamente prestado o retenido hubiera podido probablemente hacerse, sino para el prestatario únicamente el interés de todo el detrimento que de ello hubiera resultado²⁰⁴. Con todo, los Doctores mantienen lo contrario²⁰⁵, por aquello que la pérdida de un lucro tal constituye cierto detrimento para un prestamista de esta clase, y por lo mismo que puede exigir justamente el interés del detrimento, puede justa e igualmente exigir el equivalente del detrimento de tal lucro. Pero, ya que el capital retenido forzosamente no pudo ser perdido o puesto en riesgo por el prestamista, como lo hubiera podido [ser] al comerciar o negociar, por

203 *Invitus*: el que obra contra su voluntad, forzado, de mala gana.

204 La misma opinión puede verse en Innocentii IV, *In V libros decretalium apparatus seu commentaria*, Lugduni, Apud Carolum Pesnot, 1578, p. 338 y Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II-II, q. 78, a 2, ad 1.

205 Ramon de Penyafort, *Summa de Poenitentia et Matrimonio*, II, pp. 332-333 y también de Enrique de Susa [Hostiensis], *In quintum Decretalium librum commentaria*, Venetiis, apud Iuntas, 1581, 5, 19, 6, p. 58.

eso mismo debe detraerse para sí del probable lucro cuanto la seguridad exceda la incertidumbre y el riesgo que puede afectar al capital y al lucro en las operaciones mercantiles.

62 De ello también se pone en claro que, cuando alguien, por un favor especial, presta o vende su trigo en un momento en que corrientemente es menos caro²⁰⁶, y que sin embargo firmemente se proponía conservarlo y venderlo en el momento [en que] ordinaria y probablemente [fuera] más caro, puede por ello exigir un precio, que en la hora del préstamo o de la venta se cree que alcanzaría en el momento más caro; sin embargo, que fije un día puntual de aquella estación determinada, porque él no tenía intención de venderlo, salvo en ese preciso día, y también porque si él mismo, después de hacerlo, podía escoger el día de un mes o de una semana que más hubiera valido, su suerte se haría excesivamente considerable. Además se habrá de tasar el precio que valió más largo tiempo y más generalizadamente en aquel mes, o un precio medio entre el más y el menos caro de este mes.

63 La razón por la que puede vender [el trigo] o cambiarlo a tal precio es que, por una parte, éste a quien presta está probablemente obligado a [devolverle] el equivalente o a preservarlo del daño del lucro probable; por otra, porque aquello que está destinado por el firme propósito de su propietario a algún lucro probable, no sólo tiene razón de simple dinero o bien, sino que además de eso es una razón seminal de lucro que comúnmente llamamos *capital* y, por eso, no sólo debe ser devuelto su simple valor, sino también el valor sobreañadido²⁰⁷.

64 También de ello se pone en claro que, cuando alguien proporciona a otro un dinero, con el que firmemente se propone comerciar, y se lo presta por pura compasión y necesidad de aquél, bajo un pacto tal que cuanto rinda o disminuya una suma semejante con un mercader similar, tanto sea su lucro o pérdida, no comete usura; más bien hace un cierto favor, asegurando, sin embargo, su indemnización, como está expuesto en una determinada cuestión de *Quodlibet*²⁰⁸.

<Séptima precisión>

65 Una séptima precisión hunde su raíz en la declaración de las anteriores,

206 *Minus valet*: vale menos.

207 Para esta cuestión, véase P. J. Olivi, *Quaestiones*, q. 31, ed. Jansen, pp. 508-570.

208 P. J. Olivi, *Quodlibet*, I, 17.

siempre que en los demás contratos alguna razón de préstamo gratuito esté mezclado, si en razón de este préstamo se hace en estos contratos una mejor condición al prestamista que al prestatario; por tanto, ahí hay siempre usura, por cuanto la razón del verdadero o presunto préstamo mejora la condición del prestamista.

66 De todo ello es clara la ancha entrada para discernir muchos casos usu-
rarios y resolver sus intrincaciones a causa de la variada mezcla de éstos con
los demás contratos.

<Primer caso>

67 El primero trata de “aquellos que compran ovejas o bueyes a pobres o
a ricos que no tienen, y que saben y creen que no tienen” y por esta compra
dan alguna suma de dinero y como si ya hubiesen recibido estos animales del
vendedor, “los arriendan al vendedor por cierta pensión anual, es usura, si de
eso el prestamista debe lograr algo además de la suma de dinero que primero
les dio²⁰⁹”.

<Segundo caso>

68 El segundo trata de “aquellos que alquilan bueyes a medias por algunos
sextercios de trigo, con el pacto²¹⁰ de que si mueren o se deterioran, el usua-
rio²¹¹ sufra la mitad del riesgo; por el contrario, si mejoraran, tendría la mitad
del beneficio²¹²”. Porque, en efecto, el primero bajo la apariencia de alquiler
simula prestar o facilitar sus bueyes; por eso, en el alquiler se le mejora la
condición y se la empeora al usuario, porque con dificultad o nunca el usuario
puede tener tanto beneficio de mejora del buey, como perjuicio de su muerte,
salvo que los sextercios dados por el alquiler a medias del buey equivalgan
suficientemente a la utilización a medias del buey; piensa que, si por el buey
para arar durante el año bastan cuatro sestercios, entonces que se den dos por
el buey a medias.

69 Pues en el mencionado caso hubo dos contratos, a saber: uno, de com-
pra de la mitad del buey, por cuya razón esta mitad corre a riesgo del receptor;
el segundo contrato es de alquiler de la otra mitad. Así pues, si por la espera

209 Guillermo de Rennes, *Glossa super Summam Raymundi*, p. 333.

210 Pacto: condición.

211 Conductor: el que los guía, utiliza o emplea.

212 Guillermo de Rennes, *Glossa super Summam Raymundi*, p. 333.

del pago de la compra de la primera mitad no se grava más allá de lo justo el precio del alquiler, aquí no hay usura ni tampoco precio injusto.

70 “También si el arrendador añade el mencionado pacto, entonces no peca, ya que teme que el usuario gravaría demasiado al buey, si no temiera el riesgo de un pacto tal, y firmemente propone que, si el buey pereciera sin culpa del receptor, nada le exigirá de aquel riesgo, salvo quizá por el escándalo de aquellos que desconocen su recta intención²¹³”.

71 Pero si se arguye que en el caso anterior no hay usura, porque “el arrendador puede simultáneamente asumir el riesgo y los casos fortuitos del bien alquilado en cuanto está en la naturaleza del contrato, se responderá que en el mencionado caso no hay sólo un contrato de arrendamiento y alquiler, sino también un contrato de sociedad en el riesgo, en la mejora y en el deterioro del buey²¹⁴”. Pues el contrato de sociedad exige una igualdad de proporción, a saber: en una sociedad de cuanto yo doy y hago, proporcionalmente yo recibiré otro tanto. Así pues, por un préstamo que se me ha hecho, si mi parte de la sociedad se deteriorara, allí habría, por lo tanto, usura.

<Tercer caso>

72 El tercer caso trata “de las ovejas o de cualesquiera otros animales que se entregan para su crecimiento, o a *creys*²¹⁵, vulgarmente hablando, que suele hacerse de tres modos.

73 Primero, a saber: que haya aquí sólo un contrato de sociedad, como quien teniendo veinte cabezas de ovejas constituye una sociedad con otro que tenga otras tantas y ponen en común las ovejas y su riesgo, también su emolumento y gastos por su custodia y pastos y algunas veces acuerdan que, de los recién paridos, se reparen las cabezas muertas o que de su lana y pieles se compren otras para acrecentar el rebaño²¹⁶”.

74 Segundo, se puede hacer de tal manera que allí haya “sólo un contrato de arrendamiento, de forma que el poseedor de veinte cabezas las entrega a otro para que las guarde y las apaciente por una cierta paga de dinero o una participación en los nacimientos del rebaño, de tal forma que el dueño retenga para sí los riesgos de aquellas cabezas²¹⁷”. En cada uno de estos casos,

²¹³ *Ibidem*.

²¹⁴ *Idem*.

²¹⁵ Esta palabra provenzal significa “crecimiento”. Viene a ser un contrato de crianza.

²¹⁶ Guillermo de Rennes, *Glossa super Summam Raymundi*, p. 333.

²¹⁷ *Ibidem*.

ya que no interviene ningún carácter de préstamo, no puede haber ninguna usura, aunque, si en tales pactos hubiera una condición peor o mejor, podría haber allí el vicio de precio injusto.

75 De igual forma no hay usura en el contrato de la dote de la esposa, en el que algunas rentas o usufructos son confiados al marido hasta que la dote entera le sea abonada, de tal forma que los frutos o los réditos percibidos no sean computados en el capital ni en la paga de la dote. Efectivamente, la entrega de estos réditos no tiene aquí el carácter de préstamo, sino más bien la compensación a la contribución de la carga conyugal, que provendría de la dote pagada²¹⁸. De ahí que, mientras tanto, se mantiene en lugar de la dote y casi en vez de la dote.

76 Sin embargo, si suponemos que el esposo vende a otro aquellos réditos por el precio de toda la dote para cobrarlos al instante, de manera que el padre de la esposa entregue después de mucho tiempo al comprador la mencionada dote de réditos, no computando²¹⁹ al comprador los réditos percibidos en el capital, parecerá que el comprador comete usura, porque no puede decir que recibió estos réditos para la contribución de la carga conyugal, como se puede decir del marido de la esposa. No obstante, se podría decir que, por la amistad del esposo y sin fraude de usura, si compra aquellos réditos del modo mencionado que, más allá de las mil libras dadas antes de la compra, podrá percibir tanto cuanto el derecho y la posesión de las mil libras dadas prevalezca al derecho de los futuros réditos que se incrementarán durante varios años hasta las mil libras, según la forma y regla anteriormente dada respecto de la compra del derecho de las rentas futuras a diez años²²⁰.

77 Tercero, puede hacerse que el mencionado contrato concorra al mismo tiempo con “un contrato de préstamo y un contrato de sociedad, de tal manera que, quien posee veinte cabezas valoradas, por ejemplo, por veinte sueldos, las entregue a otro, de manera que esté obligado a devolverle la mitad del precio, es decir, diez sueldos, suceda lo que suceda a las ovejas. Entonces esto es igual que si el acreedor le hubiera dado en un crédito diez sueldos, mediante los cuales, compradas diez cabezas, hubiera conformado una sociedad con el acreedor, que tuviera otras diez cabezas, de tal manera que sean comunes²²¹ y que sean

218 X, 5, 19, 16 (Fr. 815).

219 *Computando*: deduciendo.

220 Guillermo de Rennes, *Glossa super Summam Raymundi*, p. 325.

221 Es decir, de ambos.

socios en el riesgo y en las ganancias futuras²²². Y si el acreedor con relación al crédito grava al deudor en el anterior contrato, ahí hay, por tanto, usura²²³”.

<Cuarto caso>

78 Existe, pues, una usura semejante si se entregan a un mercader cien libras, de tal manera que la mitad corran a riesgo del mercader y las otras a riesgo del aportador y que cada uno se lucre o pierda igualmente²²⁴. Entonces esto es igual que si hubiera prestado la mitad que corre a riesgo del mercader y, por razón del préstamo, el mercader no tuviera ningún salario por su ocupación y tarea, al comerciar la otra mitad para el aportador en los intercambios comerciales. Es, pues, igualmente como si dijera al mercader, al que hubiera prestado cincuenta libras: “te hago entrega de otras cincuenta y por el préstamo que te hice, inviértelas sin [pagarte] ningún estipendio”, cuando suelen asignarles como paga una cuarta parte del lucro, sin que nada pierdan en razón de una pérdida de capital sin culpa suya.

<Quinto caso>

79 Igualmente hay una usura parecida si, quien presta a otro cien sueldos, con los cuales ése juega con él, de tal manera, sin embargo, que en razón de tal préstamo la suerte más arriesgada del juego se le dé al que haya hecho el préstamo. Entonces hay allí tanta usura cuanto más grande sea el aumento del riesgo.

<Sexto caso>

80 Además, hay una usura semejante, pero peor “cuando el que aporta un cierto número de cabezas de oveja, estimadas en un precio determinado, y bajo este pacto constituye una sociedad a fin de recibir de los rendimientos futuros todo el precio antes de que el otro reciba algo, o bajo la condición de que los corderitos recién nacidos compensen las cabezas muertas por accidentes antes de que el otro perciba algo de los rendimientos, lo que es casi entregar ovejas inmortales²²⁵”. No obstante, si después de la mencionada recepción del precio

222 *Provenientibus*: en los frutos venideros.

223 Guillermo de Rennes, *Glossa super Summam Raymundi*, p. 333.

224 Es decir, pérdidas y ganancias a partes iguales.

225 Guillermo de Rennes, *Glossa super Summam Raymundi*, p. 333.

de las ovejas o de la compensación de ellas con las crías, se hiciera un contrato así, que cuanto más exonera los pastos de las ovejas y la custodia pastoril, tanto mejor se haría la porción de la sociedad en el receptor y en el custodio y pastor de las ovejas, entonces allí no habría usura ni pecado de precio injusto.

<Séptimo caso>

81 El séptimo caso es cuando alguien, bajo las apariencias de una permuta de trigo por trigo, antes de la cosecha, entrega trigo viejo a otro para que en las mieses reciba el nuevo y superior en precio, por eso, pues, digo superior en precio, porque si el viejo hubiera valido tanto como el nuevo obtenido en su lugar, no habría aquí usura, sino más bien igualdad, aunque por ello el prestatario obtuviera una cierta utilidad por la renovación de su trigo, a causa de lo cual podría conservarse más tiempo. Efectivamente, si yo consigo sin daños ni perjuicios tuyos alguna ganancia, no por ello soy injusto u ofensivo. Pero si, antes de la cosecha, tenía la intención de vender el viejo pero lo prestó a otro a instancias tuyas, entonces debe o puede por ello tener el equivalente en el precio que habría tenido, si entonces lo hubiera vendido.

<TERCERA PARTE: DE LAS RESTITUCIONES>

1 Así pues, después de esto, exponemos brevemente algo de las restituciones de las usuras y, con ocasión de las restituciones, abordaremos alguna cosa de las restituciones en general, tocando en el presente cuatro cuestiones.

2 Primeramente, a saber: ¿qué y cuánto hay que restituir? Segundo, ¿por quién debe ser restituido? Tercero, ¿a quién? Cuarto, ¿en qué momento, lugar o modo, es decir, si absolutamente al instante o sucesivamente?, o ¿en el lugar en que reside ése al que hay que hacerle la restitución?, o ¿en el lugar y en el momento más oportuno para el deudor o para el acreedor?; y ¿qué imposibilidad o necesidad dispensa de la restitución absoluta o provisionalmente?²²⁶

<Artículo primero, primera regla>

3 Referente al primero, a saber: ¿qué hay que restituir? La primera regla general es que todo lo ajeno y lo que se debe a otro por derecho o que el deudor lo hubiere obtenido de forma lícita o ilícita debe ser restituido²²⁷. Por eso, todo lo perdido por otro debe ser restituido como ajeno, a quien lo ha perdido, por quien lo halle al tener conocimiento²²⁸, o bien si se esfuerza puede saber quien ha perdido este bien. Y dado el caso que éste no sea hallado, según algunos debe repartirlo entre los pobres por el alma del dueño²²⁹. Sin embargo, desconozco si está obligado a esto segundo necesariamente.

<Segunda regla>

4 La segunda regla es que cada uno está obligado a restituir todo el daño, a cuya totalidad haya cooperado, si se presume probablemente que sin esta cooperación este daño no hubiera ocurrido. Está obligado, dije, salvo que la restitución de su cooperación sea efectuada proporcionalmente por los de-

²²⁶ Olivi trata esta cuestión que es objeto de estudio también la Summa de Santo Tomás y, sobre todo, en la obra de los canonistas, que comentan el *Decreto* de Graciano y las *Decretales*.

²²⁷ Decretum, II, 14, 6, 1 (Fr. 742-743). Véase también Agustín, *Epist. 153 ad Macedonium* (CSEL, 44), p. 419.

²²⁸ Decretum, II, 14, 5, 6 (Fr. 739).

²²⁹ Decretum, II, 14, 5, 4 (Fr. 739). Véase también Ramon de Penyafort, *Summa de Poenitentia et Matrimonio*, de furtis, 9, p. 319.

más cooperadores. Pero si toda la efectúa él, entonces cada uno de los colaboradores estará obligado a devolverle su parte, parcial y proporcionalmente de su cooperación. Si, por el contrario, no ha cooperado en todo sino sólo en alguna parte, no estará obligado a restituir más que aquella sola parte.

5 Entonces se considera que alguien coopera no sólo por hecho, sino también de palabra, por el gesto y el escrito, o por un signo incitador, provocativo y animoso, o confortante y sugerente, persuasivo y adulator o imperante o conminatorio o permisivo o suplicante o por un falso litigio y alegación o por una falsa incriminación y testificación. También el que por su oficio está obligado a defender a otro y preservarlo del daño, si le aconteciera por una notable negligencia o incuria o de una impericia notablemente indebida a su oficio damnificar a aquél a quien está obligado de esta manera²³⁰, por ejemplo, si esto acontece a causa de la impericia o negligencia del abogado o del juez o del médico o de un navegante o de un arquitecto o gente similar en sus oficios y en sus deberes. La razón de ello no es sólo porque está obligado a prever tales cosas, sino también su negligencia o incompetencia tiene alguna causalidad eficaz de su damnificación, de igual modo que la privación es la causa de la privación²³¹.

6 Igualmente, el que conserva o compra a sabiendas el fruto de un hurto o que impide indebidamente que sea devuelto se le reputa cooperador y por eso está obligado a restituirlo²³². Sin embargo, el súbdito que obedece a su rey en una guerra injusta, que, no obstante, crea el súbdito que es justa o que no está seguro que sea injusta y no tiene una razón digna por la que estar seguro, no está obligado a restituir las cosas robadas o destruidas, pues hace por sí lo que a su parecer es justo, pero injusto por accidente, porque es respecto al rey. Por eso, Agustín dice que, en tal caso, la orden de obedecer justifica al soldado²³³.

7 Pero acierta a comprender bien las cosas anteriormente expuestas respecto de los daños que deben ser reparados o restituidos. Pues, la muerte de un hombre o la mutilación de [algún] miembro no le son restituibles. Sin embargo, los costos que en la curación de sus heridas hubiera hecho, pueden y deben serle restituidos²³⁴. También el siervo de un patrono muerto violenta-

²³⁰ X, 5, 36, 9 (Fr. 880).

²³¹ Un acto de privación es la causa de la privación sufrida.

²³² Decretum, II, 14, 6, 1, 3 (Fr. 743).

²³³ Agustín, *Contra Faustum*, 22, 74-75 (CSEL, pp. 672-674). Se halla en Decretum, II, 23, 1, 4 (Fr. 892-893). Véase también P. J. Olivi, *Quodlibet*, IV, 20.

²³⁴ D. 9, 3, 7 (I, 296).

mente debe ser restituido a su dueño, por la dación o compra de otro siervo o por el precio adecuado a la compra²³⁵.

<Tercera regla>

8 La tercera regla es que el perjuicio en lo que no era suyo ni de su derecho, no es necesario que se le sea restituido²³⁶. Imagina que a alguien que tiene intención de comprar un caballo o un castillo en el que se lucraría mucho, y yo, con palabras disuasorias le retraigo de tal compra antes de que se haga; o, si a alguien al que un testador quiere legar o dar sus bienes o parte de ellos, yo impido que sean legados o dados, no tengo por ello la obligación de restituírle algo, aunque lo hubiera hecho maliciosamente: la causa es porque por ello no le quité algo suyo ni hice quitárselo.

9 Pues mucho menos me siento obligado a aquél al que impedí que se le diera una prebenda eclesiástica o al que, sin la acusación de falso crimen, le hice retirar la ya otorgada por quien según los derechos divino y canónico²³⁷ puede verdaderamente retirárselos, como, por supuesto, puede hacerlo el Papa, porque en el tiempo venidero en el que le sería retirado, no era [prebenda] suya o de derecho suyo, que se le pudiera retirar según el derecho divino. Además un derecho tal es más bien espiritual y común y dependiente de una potestad de un superior que sea corporal y restituible y propio del posesor²³⁸.

10 Pero, si se objeta que el que impide violentamente a un campesino llevar a término sus labores, será obligado a costearle el salario que pierde, e igualmente el que impide la captura de aves o pescados al pajarero o al pescador que son de derecho común, a no ser por razón de la orilla o de la tierra que son de amos particulares²³⁹, estará obligado al daño que les haya causado; hay que decir que estas cosas no son semejantes a los primeros casos, porque

235 D, 9, 2, 2 (I, 277-278).

236 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II-II, q. 62, a. 2, ad 4: “[...] Et tunc nullo modo tenetur ad restitutionem vel ad aliquam recompensationem faciendam. Alio modo, iniuste, puta si intendat eius nocumentum quem impedit, propter odium vel vindictam aut aliquid huiusmodi. Et tunc, si impedit ne praebenda detur digno, consulens quod non detur, antequam sit firmatum quod ei detur; tenetur quidem ad aliquam recompensationem, pensatis conditionibus personarum et negotii, secundum arbitrium sapientis; non tamen tenetur ad aequale, quia ille nondum fuerat adeptus et poterat multipliciter impediri”.

237 X, 3, 5, 28-29 (Fr. 477-478).

238 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II-II, q. 62, a. 2, ad 4.

239 D. 43, 12, 1 (II, 578-580).

aquí se le quita al campesino o al pajarero su uso propio, que por supuesto era de derecho propio. Se le quita además el fruto contenido en su uso, de forma causal y casi seminal²⁴⁰; se impide también obtener lo que les compete según el derecho común²⁴¹.

11 Pero, si alguno debate que alguien, por cierta razón en la causa de los citados daños, está obligado a restituirlos, por la misma razón el que ampute a alguien las manos o los pies está obligado a restituirle todos los bienes temporales que por el uso de estos miembros hubiera podido adquirir, si no se los hubieran cortado; ¿por qué, pues, estoy más obligado a restituirte los frutos que de tus tierras hubieras obtenido, y no los hubieras perdido por mi cooperación en aquella pérdida injusta, aunque yo no percibiera aquellos frutos?

12 A esto se puede responder desde una doble consideración. En primer lugar, a saber: porque en estos [casos] y en otros similares hay que atender a la costumbre aprobada de los antiguos y de los presentes y principalmente de los santos, porque tiene una gran fuerza de causalidad en el derecho humano²⁴²; ahora bien, no se descubre que los daños del lucro que los amputados o los ciegos hayan podido obtener fueran restituidos y juzgados con la obligación de serlo, como se encuentra respecto de los daños precedentes producidos.

13 Segundo, porque la mutilación de los miembros no quita inmediatamente la causa próxima y casi actual del lucro; antes bien, [quita] la causa remota y más potencial que actual, y por eso el mutilador de los miembros sustrae más bien un poder o potencia de lucro, que un acto lucrativo o causa actual del lucro, salvo únicamente por cuanto el acto no estaba contenido actualmente, sino potencialmente en los miembros. De la misma manera, pues, que el que sustrae un caballo o dinero no está obligado a restituir todo lo que el amo con ello hubiera podido lucrarse, sino aquellas cosas que probablemente hubiera estado a su alcance de lucrarse, por el hecho de que a ese lucro ya se había volcado y dedicado, y de igual manera no está obligado a restituir todas las cosas con las que hubiera podido lucrarse.

14 Si verdaderamente me objetas que este mutilado ya era un mecánico²⁴³

240 *Seminaliter*: radicalmente, desde su procedencia.

241 Guillaume Durant fue más incluso más allá admitiendo que los hijos se podrían beneficiar de los réditos del padre fallecido. Véase G. Durandi, *Speculum iuris*, II, Basilea, haeredes Nicolai Beuilaquae, 1578, p. 512.

242 *Decretum*, dist. 12, c. 6 (Fr. 28).

243 *Mechanicus*: trabajador manual.

librado a lucros y oficios manuales, entonces hay que decir que o el mutilador está obligado a restituirle tanto cuanto pueda estimarse la posibilidad de ese lucro o, como se dijo antes, dispensa de restituirlo la costumbre común, que quizá fue introducida porque tal probabilidad a menudo por toda la vida de un mutilado es demasiado incierta y de un peso o precio tal que raramente puede ser sustituido, al menos por el común²⁴⁴ del pueblo. Sin embargo, creo que un mutilador rico estaría obligado a alimentar a los que haya mutilado, si carecen de las cosas esenciales.

<Cuarta regla>

15 La cuarta, según algunos²⁴⁵, es que todo lo que se adquiere de forma vergonzosa, indecente y viciosa debe ser restituido o apartado de sí, por ejemplo, si fuera adquirido de manera simoníaca o por la prostitución, el espectáculo o el juego o por cualquier otra forma vergonzosa de comerciar o enriquecerse. Y añaden a esto que todo lucro de tal raíz viciosa, proveniente de cualquier ulterior comercio o compra debe ser restituido; piensa que, si de un dinero robado o usurario compré mercancías o terrenos de los que después obtuve mucho lucro, estoy obligado –por lo que dicen– a restituirlo todo. La razón de ello es que cualquier cosa proveniente de raíz viciosa, está totalmente infectada y viciada²⁴⁶.

16 Pero los grandes le contradicen²⁴⁷, y creo que es verdad, a no ser únicamente allí donde tal rechazo de la pena de los crímenes ha sido impuesta y establecida mediante el derecho civil y el canónico, como lo es en las cosas adquiridas simoníacamente. La razón de ello es, pues, que un contrato es vicioso y nulo en su forma y, otro, en su materia o causa ocasionadora²⁴⁸ o efectiva; sin embargo, no en su forma intrínseca. Aunque, en el contrato de pago en la prostitución, la materia de la prostitución sea viciosa y la voluntad incitadora

244 *Comunitate*: comunidad, común, vecindario, población.

245 Guillermo de Auxerre, *Summa aurea*, ed. Ribailier, t. III-2, Paris, Éditions du CNRS - Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaventurae, 1986, pp. 935-936 y también R. de Courçon, *De usura*, ed. G. Lefevre, Lille, Travaux et memoires de l'Universite de Lille, 1902, p. 33.

246 Véase Matt, 7, 8.

247 Guillermo de Rennes, Glossa. *De raptor*, 9; Tomás de Aquino, *Quodlibet* III, q. 7, a 2, ad 1; *Summa Theologica*, II-II, q. 62, a. 5, ad 2; Ricardo de Mediavilla, *In IV Sent.*, d. 25, a. 5, q. 6.

248 *Motiva*: motivadora, incitadora.

a la prostitución y al contrato de su pago, sin embargo, la forma del contrato tiene en sí algo de auténtico derecho, porque, igual que la meretriz concede al proxeneta su cuerpo personal, natural y civilmente, de la misma manera éste por el cuerpo de la meretriz concedido para sí da algo realmente suyo²⁴⁹.

17 Ahora bien, si me es lícito dar lo que es mío gratuitamente, mucho más lícito me es dar algo por algo que me han otorgado, aunque se me haya concedido de forma inmoral y máxime cuando una determinada utilidad temporal o real o según su juicio y beneplácito proviene para el donante. Si un jugador puede gratuitamente dar su bien, mucho más puede hacerlo bajo la forma fortuita del juego, aunque la codicia, incitando al juego, sea algunas veces, y muy frecuentemente, viciosa. Asimismo, aunque la codicia estimulante de comprar tierras y mercancías sea viciosa, no por ello se desprende que la compra de por sí sea viciosa.

18 Además, cualquier vicio del contrato no obliga a la restitución, sino sólo aquélla que quita el derecho de contratar mutuamente como se hace patente en el que clandestinamente o en una mala voluntad e intención contrae matrimonio²⁵⁰ o rinde homenaje a algún rey. Así pues, si el derecho divino o humano no retira a alguien la jurisdicción o la potestad de dar algo a la meretriz por el alquiler de su cuerpo, al comediante por su farsa o al participante de un juego por la fortuita victoria en el juego y sin fraude, no conviene anular una cierta igualdad y una licencia por otras irregularidades incrementadas anteriormente a este derecho. Aunque algunas leyes civiles hayan sido publicadas contra el juego excesivo e ímprobo²⁵¹, sin embargo, hoy en día se consideran abolidas por las costumbres contrarias²⁵², lo que es evidente, porque las cosas perdidas en el juego en el foro civil y judicial no darían lugar al perdedor a una acción ni a una sentencia de restitución²⁵³.

249 *Suum*: que le pertenece.

250 Sobre el matrimonio clandestino, véase Pedro Lombardo, *Sententiae* IV, dist. 28, 2 y Tomás de Aquino, in *IV Sententiarum*, d. 28, q. 1, art. 3 ad 3. El derecho canónico prohibía el matrimonio clandestino: *Decretum*, II, 30, 5, 1-3 (Fr. 1104-1106).

251 San Luis de Francia ordenó la clausura de las casas de juego en 1254. Véase *Ordonnances des rois de France de la troisième race*, t.1, Paris, Imprimerie Royale, 1723, p. 74.

252 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II-II, q. 168 a. 3 arg. 1.

253 Las “*Consuetudines et libertates ville Montispezzulani (1204)*” en C. Giraud, *Essai sur l'histoire du droit français au Moyen Age*, Vol. 1, Paris-Leipzig, 1846, p. 64, indicaban que las sumas prestadas a un jugador no podían ser reclamadas. Este precepto suponía una excepción al derecho romano: véase D. 11, 5, 1 (I, 346).

19 También rebaten lo que los aludidos alegan, a saber, que hay que restituir todo lucro mercantil de dinero robado o usurario. Pues replican contra esto de tres maneras: primero, a saber, de parte de aquél a quien se debería hacer la restitución. Pues habiéndole sido robada la posesión²⁵⁴ de dinero o extorsionado por usura, siempre por un derecho inadmisibles e indemne y en el que el riesgo corre a riesgo del ladrón o del comerciante usurario, entonces todo el lucro procedente de un tal capital inamisible se devolvería de forma usuraria a quien le fue quitado. Puesto que ese dinero no da dinero salvo por la explotación del comerciante y por el acto en el que no tiene ningún derecho aquél a quien se le extorsionó el dinero, es claro que lograría de él este lucro de modo usurario.

20 Segundo, argumentan de parte del ladrón o del usurero, que nada se comercia o se lucra con tal dinero. Sin embargo, es cierto que el que se hubiera lucrado estaría obligado a restituir tanto provecho como hubiera recibido. Por lo tanto, si el que se lucra está obligado a restituir el capital con su beneficio, otro tanto está obligado el que no ha sacado ningún interés a restituir el equivalente al capital y al beneficio.

21 Tercero, argumentan de parte de la compensación del daño y del probable lucro que probablemente hubiera obtenido el que sufrió el robo. Todo ladrón, en efecto, está obligado a restituirlo todo, lo haya obtenido del hurto mercantil o no. Pero superaría la igualdad si el damnificado²⁵⁵ consiguiera más. Pues la reposición de este interés le restituye suficientemente todo el daño. En cuanto a la usura, si cuyos intereses del daño necesariamente deban ser restituidos o no, lo traté en una cuestión hecha en cierta *Quodlibet*²⁵⁶.

22 Pero si objetas que el caballo sustraído en el hurto debe ser restituido por grandes que sean los gastos hechos por el ladrón en la mejora, por la misma razón, el dinero robado con todo su lucro; hay que decir que, aunque en el juicio civil y exterior, tal caballo deba ser restituido, sin embargo, en cuanto a la equidad del derecho natural y de la conciencia supone que éste devuelva al ladrón los intereses razonables de los gastos por los que el caballo ha sido mejorado, salvo que mediante juicio civil haya sido impuesto al ladrón como pena²⁵⁷.

254 *Ius pecunie*: derecho de posesión de dinero.

255 *Is cui est furata*: aquél a quien se le robó.

256 Véase P. J. Olivi, *Quodlibet*, I, 16.

257 [Hostiensis], *Summa aurea*, IV, De conditionibus apposis, Basileae, apud Thomam Guarinum, 1573, p. 1478.

23 Pero en cuanto a lo que se dice que todo lo que procede de raíz viciosa es vicioso, es falso, salvo que proceda de esa [raíz] en cuanto que es viciosa. Además, el trigo originado de una semilla furtiva tendría la naturaleza viciosa del trigo, y el hombre nacido de un adulterio no tendría la naturaleza y especie verdadera humana, sino adulterina, lo que ciertamente es falso, porque no adquiere de la simiente la especie del trigo o del hombre, sino de su buena naturaleza. Y de una causa semejante surge que si alguien de buena fe, públicamente y en el mercado público, compra un bien furtivo y luego llega a su conocimiento el dueño del bien, no está obligado el comprador a devolvérselo mientras no reciba de él o de otro el precio que por él pagó, porque no compró este bien como si fuera a un ladrón, sino como a su verdadero dueño y en circunstancias legítimas de compra²⁵⁸.

<Quinta regla>

24 La quinta regla es que toda pena sentenciada²⁵⁹ justamente por el juez debe ser restituida, pero no antes de que sea sentenciada, salvo que se deba por otra causa o que sencillamente esté establecido en el derecho pagarla, aunque no lo dicte ningún juez especial. Pues, por una parte, las penas del derecho positivo no se entiende que estén sencillamente²⁶⁰ infligidas, sino sólo establecidas para que los jueces las sancionen en el orden judicial. Por otra parte, cualquier homicida, por oculto que esté, pecaría mortalmente si no restituyera todos sus bienes a su curia y si no se entregara al juez para el ahorcamiento que las leyes establecen para los homicidas²⁶¹.

258 Ramon de Penyafort, *Summa de Poenitentia et Matrimonio*, De furtibus, 7, p. 317. El derecho consuetudinario de Montpellier, el poseedor de buena fe no estaba obligado al retorno del bien que había pagado. Véanse las “Consuetudines et libertates ville Montispessulani (1204)”, p. 53, que Olivi sigue en su exposición.

259 *Sentenciata*: juzgada, resuelta, establecida.

260 *Simpliciter*: sin más, en abstracto.

261 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II-II, q. 69 a. 4 ad 2: “Ad secundum dicendum quod nullus ita condemnatur quod ipse sibi inferat mortem, sed quod ipse mortem patiat. Et ideo non tenetur facere id unde mors sequatur, quod est manere in loco unde ducatur ad mortem. Tenetur tamen non resistere agenti, quin patiat quod iustum est eum pati. Sicut etiam si aliquis sit condemnatus ut fame moriatur, non peccat si cibum sibi occulte ministratum sumat, quia non sumere esset seipsum occidere”.

<Sexta regla>

25 La sexta es que todo lo adquirido de un donante por un error de la persona a quien se da, a saber, porque cree dárselo a otro, debe ser restituido al donante o a aquéllos a que conducía la intención del donante²⁶²; por ejemplo, si a los únicos que pretendía dar era a los enfermos de San Antonio, o a tal hospital, pero no a sus limosneros, salvo únicamente como servidores o administradores, habría que restituirlo a estos enfermos o pobres.

26 El error, pues, de la condición²⁶³ de la fortuna, obliga a dar al pobre: por ejemplo, el donante cree que el donatario es pobre cuando, por el contrario, es rico, salvo que mientras tanto éste empobrezca y [lo] retenga para sí en tanto que necesitado. El error es realmente que se crea que el donatario es santo o bueno y no lo sea; o que tenga la intención de celebrar una misa y no lo haga, si al receptor le consta la precisa intención del donante, a saber, que no se la habría otorgado de ninguna otra forma, según algunos²⁶⁴, está obligado bien a devolverlo, bien a suplir con profusión por sí mismo o por otros la intención del donante, cuya razón es que todo el derecho de la donación procede de la voluntad y de la intención del donante.

27 En efecto, otros dicen que por el hecho de que absolutamente haya dado y querido dar a tal persona, aunque no esté oculta la causa por la que se ha querido dar, sin embargo, la donación permanece, salvo si esta causa no fuera solo causa motiva²⁶⁵ o final, sino también la condición misma de dar, como en el siguiente sentido²⁶⁶: “te [lo] doy si eres bueno o si haces esto, pero no otra cosa”. Entonces, lo prueban por algo similar, puesto que si alguien da a Pedro cien marcos, porque cree que es o ha sido su amigo o bien amigo de su padre, aunque en realidad²⁶⁷ no lo sea ni lo haya sido, entonces Pedro no está obligado a restituirlos, y no obstante estaría obligado, si el donante dijera: “te los doy si eres o fuiste amigo mío y no de otro modo”.

28 Los primeros dicen que realmente esto no es similar, porque en el primer caso el donante intentaba dar a Dios y a su culto mucho más que al hombre. Pretendía, por ello, también obtener para sí y para los suyos los bienes

262 Este tema ya fue tratado por el autor en P. J. Olivi, *Quodlibeta*, IV, 20, S. Defraia (ed.), Grottaferrata, Collegium S. Bonaventurae, 2002, pp. 266-269.

263 *Condicionis*: situación.

264 H. de Susa, *Summa aurea*, p. 1037.

265 *Motiva*: eficiente.

266 *Ut sit sensus*: como sea el sentido.

267 *Secundum rem*: según la cosa real.

espirituales, que injustamente les defraudan, hasta que se les compensen o restituyan estos bienes espirituales²⁶⁸.

<Séptima regla>

29 La séptima es que todo lo que es adquirido de un donante, que no tenga autoridad legítima de dar aquello que de hecho dio, hay que restituirlo a aquél en el que se mostraba la autoridad de dar o dispensar y, por ello, lo adquirido por un siervo o por un monje, por un vasallo y por análogos hay que restituirlo, salvo que en ciertas circunstancias probablemente se presuma o se deba presumir que en eso había tenido autoridad expresa o presuntivamente concedida. Entonces, si tuvo autoridad de dar, pero sólo a los indigentes y por una causa digna, debe restituirse lo dado o suplir aquella causa, como un laico rico, y únicamente por la causa de su enriquecimiento, recibe bien sea de un obispo, de un cura o de un abad bienes eclesiásticos o monásticos²⁶⁹, o bien como una prostituta necesitada recibe de ellos estas cosas a cambio de su meretricio; la cual ciertamente [si] se arrepiente y lo necesita, reemplaza una causa lícita de dar, igual que el rico, si deviene pobre o lo da a un pobre.

30 Pues a esta regla se pueden reducir todos los defectos del donante o del contratante que le quitan la plena y libre razón²⁷⁰ de dar o de contratar, como es el defecto de pleno uso de razón y de libre albedrío o la ignorancia, o bien la coacción o alguna iracundia o acceso pasional, que quita la libre y plena voluntad de dar o de acordar otros contratos.

<Octava regla>

31 La octava es que cualquier usurpación, o la indebida exacción de nuevos censos o de peajes, o bien de colectas o de nuevas imposiciones o de cualquier cosa contraria al derecho justo y aprobada o contraria a las costumbres aprobadas que tengan fuerza de derecho, debe ser absolutamente restituida. En efecto, se reputa que hay usurpación, no sólo cuando ostensiblemente haya sido promovida con violencia, sino también a través de algo que tenga una influencia oculta de violencia, como a menudo tienen las súplicas o las pe-

268 P. J. Olivi, *Quodlibet* IV, 20 ad 1 et 2.

269 Indica Piron que esta cuestión se trata en una quodlibetal de Olivi titulada: *Queritur utrum clerici possint facere redditum de rebus ecclesiasticis*. Véase P. J. Olivi, *Traité des contrats*, p. 269.

270 *Ratio*: razón, sentido, facultad.

ticiones de los reyes ante sus súbditos. También todo defraudador del bien común o de la cosa pública, aunque no dañe a nadie en especial, está obligado a la restitución del daño ocasionado por el fraude. De ahí que todos los que funden las monedas más gruesas, dejando sólo las pequeñas de cada especie, están obligados a restituir a la cosa pública el daño que le vincule, y si desconoce cuál es la comunidad dañada, hay que darlo a los pobres o al culto divino para el bien común.

<Novena regla>

32 La novena es que todo exceso y defecto manifiesto y notable, realizado más allá de los límites extremos del precio justo en los contratos de compra y venta o de alquiler o de las restantes permutas, debe ser restituido, salvo que se haga por conciencia y voluntad expresa del defraudado. Pues es notable, según las leyes humanas, cuando excede la mitad del precio justo, estimado común o racionalmente.

<Artículo segundo, primer [punto]>

33 En cuanto al [artículo] segundo principal, esto es, por quién debe hacerse la restitución, hay que hacer notar al presente cinco puntos. El primero, es general y manifiesto por lo anterior, a saber: según las reglas anteriores, por cualquiera que sea deudor, salvo que el bien haya sido devuelto o pagado por aquél al que le hubiera llegado o por otro de los mencionados cooperantes a que el bien no le llegara. Pues a este segundo, los restantes cooperantes deben contribuir o compensar proporcionalmente²⁷¹.

<Segundo>

34 Segundo, hay que inspeccionar especialmente si aquél a quien se le debe puede devolver la deuda de los bienes del deudor, excepto cuando es gestor de los bienes del deudor o cuando algún bien del deudor le haya llegado lícitamente por alguna vía. Ciertamente algunos dicen que no, pues según los derechos, nadie debe ser juez en su propia causa y, por eso, otro debe adjudicárselo. Otros dicen que en los dos últimos casos pueden hacerlo lícitamente, pero no en otro proceder, a causa del peligro de escándalo fraterno y de la propia infamia, por la que pudiera ser tomado por ladrón, y también

²⁷¹ C. 3, 5, 1 (II, 125).

a causa del propio peligro, porque si se probara mediante testigos, podría ser castigado como ladrón.

35 También es ilícito a causa de un precepto de derecho positivo, procedente del orden del derecho divino²⁷², a saber: que no le sea lícito decir a un secuestrador o a un ladrón: “yo no sustraje, sino que me pagué lo que se me debía”, y para que no nazcan las discordias, al margen del juicio de los superiores ordinarios, si cada uno pudiera consignarse a sí mismo bienes de otro. Y puesto que cada uno, pagándose a sí mismo, de manera fácil estimaría en más de lo debido el precio del bien que le debía, y de nuevo fácilmente evaluaría en menos el precio de la deuda del bien aceptado por él, con el que tuviera que resarcirse, por eso está prohibido por el derecho. No obstante, el que de ello se hubiere servido así, no está obligado a restituir, salvo que hubiera tomado más de lo debido.

36 A lo que se afirma en contra de estos dos últimos casos, es decir, que nadie debe ser juez de su propia causa, hay que replicar que esto no se comprende más que respecto del juicio ordinario y común, y fuera de esto, en los [casos] dudosos en los que debidamente se requiere la sentencia de un superior. Pero, cuando el administrador de algún amo se lo solventa a sí mismo de igual forma que a los otros deudores de su amo, no lo hace como juez de una causa litigiosa y sometida a un juicio ordinario, sino que lo hace únicamente como justo administrador. Pero ése, a quien el bien le llega, lo hace como justo poseedor, hasta que su deuda le sea devuelta.

37 Pero si reclamas que si al administrador probablemente le consta que el amo no le hubiera hecho dispensa de la paga de tal deuda, hay que replicar que, salvo que expresamente se lo hubiera prohibido, puede según el derecho común presumir y juzgar que se le ha sido concedida, de lo que está seguro que, según el derecho divino y humano, el bien a solventar le es debido por su amo.

<Tercero>

38 Tercero, hay que inspeccionar si los bienes mal adquiridos o de algún modo sustraídos a través de pecado deben restituirse al deudor, siguiendo el discernimiento de su prelado o confesor o, si lo ha restituido de otra manera, si aquéllos lo juzgasen, ¿estaría obligado de nuevo a restituirlo?

39 Al primero algunos dicen que sí, y otros dicen también lo mismo del

²⁷² Ex. 20, 15.

segundo. La razón de ello es que tal malhechor está obligado a dos cosas, a saber: a devolver los bienes sustraídos y a satisfacer por el pecado que cometió al obtenerlos inicualemente. Ahora bien, la parte principal de tal satisfacción es que se observe la decisión y el mandato del superior o del confesor y, por eso, si sólo hiciera esto por su propia voluntad, no lo satisfizo aún íntegramente.

40 En cuanto a las [deudas] inciertas, dicen nuevamente que, al ser tales [deudas] inciertas, deben darse en favor de las almas de aquellos a quienes se debe dar y, por esto mismo, en consecuencia, están ordenadas al culto divino y al sostén de los pobres. Así pues, siendo solamente el prelado eclesiástico el rector y el moderador del culto divino y el padre de los pobres y el administrador de los bienes ordenados comúnmente al culto divino, consecuentemente, las deudas inciertas deben restituirse, de conformidad con su juicio²⁷³.

41 Pero a algunos les parece que, aunque esto sea congruente, cuando se presume la pía y prudente administración del prelado o que razonablemente se debe de suponer, sin embargo, no es de precepto de derecho divino, aunque hoy ello parece según la costumbre común del Papa y de los obispos que es un derecho o un estatuto del derecho positivo. De ahí que, sin el encargo de los mismos, nadie se entromete comúnmente en estas [deudas] inciertas.

42 En efecto, que no provenga absolutamente de un precepto divino se prueba de dos modos. El primero, así, ya que no se revela ningún precepto especial de Dios sobre esto. Pues lo que se dice en *Números*, 5 que si alguien *por negligencia* o ignorancia tomara el bien de otro, que *devuelva el principal*²⁷⁴ y además de esto *la quinta parte a aquél al que perjudicó. Si no hubiera nadie que lo recibiera, lo dará al Señor y será del sacerdote*²⁷⁵, no es válido para probar esto el que deba ser observado en el Nuevo Testamento, cuando entonces aquella ley era ceremonial y consecuentemente relevada por la nueva ley; unas veces, porque hoy en el ámbito de la conciencia no se obliga a nadie a devolver además²⁷⁶ una quinta parte; otras veces, porque en el mismo lugar se añade que además de lo antedicho ofrezca un carnero por el pecado, al que nadie se siente obligado hoy²⁷⁷; otras, porque, según aquella ley, nuestros sacerdotes podrían aplicar todas las [deudas] inciertas a sus propios usos, porque ahí se dice que sean *del sacerdote*; otras, porque según esta ley no con-

273 Ramon de Penyafort, *Summa de Poenitentia et Matrimonio*, II, pp. 310-311.

274 *Caput*: capital.

275 Num. 5, 7-8.

276 *Ultra hoc*: por encima de esto.

277 Num. 5, 8.

cerniría más al obispo que a cualquier simple sacerdote; otras, porque el rey u otra comunidad podría de común consenso popular establecer que todas las tales [deudas] inciertas fuesen del rey o de la comunidad, lo que ciertamente no podrían, si fueran del sacerdote por el derecho de un precepto divino.

43 Segundo, se prueba porque, aunque los prelados sean administradores de los bienes eclesiásticos dados ya a la Iglesia, no se deduce por ello que sean los administradores de todos los que, según Dios, deben ser entregados al culto divino o los pobres, y sólo por cuanto están ordenados al culto divino²⁷⁸. Pues, según esto, serían administradores de todos los bienes superfluos que los ricos están obligados a dar a los pobres según el precepto divino e igualmente de todos los de alguien que hiciera el voto de entregarlo a los pobres, lo que nadie concede.

44 Sea lo que sea, creo que, si el malhechor ha restituido ya de hecho [las deudas] seguras a los [acreedores] indudables y las inciertas al culto divino según era lo más conveniente a las almas de aquéllos a los que se les debía, ni está obligado a restituirlas de nuevo ni puede ser obligado a ello por el confesor o por algún superior, salvo en la medida en que le puedan imponer por su pecado una penitencia digna, la cual, adicionalmente a lo expuesto, no debe ser aquí más pecuniaria que en los restantes pecados, a saber: de avaricia, o de homicidio o de otros parecidos. Así también, el prelado puede obligar al restituyente que le certifique las deudas ciertas e inciertas hechas por él, si sus fechorías eran públicamente conocidas. Además, en el ámbito sacramental de la confesión o de la conciencia, puede creer al penitente, a su favor o en contra.

45 Y algunos, por el contrario, dicen que el que restituye debe, o al menos puede velar, para él o para aquél por cuya salvación está obligado a cumplir la restitución, a procurar que el confesor o prelado retenga para sí o para otro [las deudas] que deban ser restituidas, salvo que sea para pagar más para la salvación de aquéllos por los que están obligados a darse. Y por eso, como dicen, puede hacerlo así a los que obran contra su voluntad, para que éste esté presente por sí mismo o por su superior cuando juntos darán a los pobres por las almas de aquéllos por los cuales deben dar.

46 No obstante, no concibo lo antedicho para los que sólo tienen el cargo²⁷⁹ de limosneros o legados o porteros de las limosnas que se dan a los enfermos

²⁷⁸ Véase P. J. Olivi, *Quaestiones de romano pontifice*, M. Bartoli (ed.), Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaventurae, 2002, pp. 143-154.

²⁷⁹ *Ministerium*: oficio, ejercicio, ministerio.

y a los pobres del hospital de San Antonio o de otro. Pues, si razonablemente se presume que éstos no distribuirán entre los pobres las limosnas que les son otorgadas, es más seguro que las limosnas sustraídas por hurto o por otro medio a dichos pobres y debidas les sean devueltas por otros legados fieles, porque los primeros limosneros o porteros no son los distribuidores generales y potestativos de aquellas limosnas, como lo son los rectores de la Iglesia sobre los bienes eclesiásticos o el abad sobre los bienes monásticos. Pues hay que atenerse a la precisa intención de los donantes de las limosnas. También hay que atenerse expresamente al lenguaje de los limosneros, que no las piden para que se las den a ellos, sino a los enfermos y pobres de tal hospital; aunque, por cuanto trabajan en esto fielmente en favor de los pobres, puedan de ello tomar lo necesario para su sustento; sin embargo, no más allá de la medida de su trabajo o de la intención de los donantes.

<Cuarto>

47 Cuarto, hay que examinar si los corredores o notarios de las usuras o cualquiera de ellos están obligados a reponer aquellas usuras, si los usurarios principales no las restituyen. Y hay que decir que no están obligados los corredores que no hacen más que representar y actuar para aquél que quiere recibir un préstamo de un usurero. Pero los que realmente están obligados son los que se ponen de parte del lucro y del usurero, a condición de que sean cooperadores de ello, sin cuya cooperación aquel préstamo usurario no se hubiera hecho. Pues, entre los principales cooperadores hay que señalar a los príncipes que obligan a que se devuelvan las usuras en favor de los usureros o de cuyo injusto favor ejercen con más poder las usuras²⁸⁰. Realmente los notarios que a sabiendas hacen cartas²⁸¹ de deudas usurarias, si fuera una deuda legítima y sin usura, estarían obligados a devolver la usura aceptada, porque su instrumento ha cooperado eficazmente a ello para que se pague la usura al usurero. Si realmente en la nota o escritura se ha hecho expresa mención de la usura, entonces no está obligado, porque entonces no es cooperante, salvo que allí hubiera costumbre de obligar mediante tales instrumentos a los deudores a pagar las deudas usurarias.

48 También los encargados de los usureros que, sin ninguna inducción transfieren su dinero a la usura y no la exigen después de manera coactiva, no

²⁸⁰ Se trata de una referencia a VI, 5, 5, 1 (Fr. 1081).

²⁸¹ *Cartas*: actas.

están obligados según algunos a restituir más que aquella [parte] de las usuras que hubiesen retenido para sí. Pero están obligados aquéllos que mediante juicios o litigios coactivos las exijan, porque éstos cooperan eficazmente; realmente los primeros sólo son como vasos intermedios, de tal manera que sin éstos no se harían ni se darían estas usuras.

49 Algunos, sin embargo, distinguen aquí entre los encargados, pues algunos están destinados al beneficio del oficio usurario, de tal manera que en ellos reside casi la principal autoridad de su amo y a éstos se les debe obligar. Otros, por el contrario, sólo están consignados a la sola transmisión actual y manual, de tal manera que éstos no fijan el precio de las usuras, ni con ellos se contrae el pacto de las usuras, aunque se haga con ellos presentes y transfiriendo el dinero. Y estos tales no están obligados [a restituir] por la causa antedicha, aunque pequen mortalmente²⁸².

<Quinto>

50 Quinto, hay que saber que la mujer y la servidumbre²⁸³ del usurero, que no tienen otra cosa más que el rédito de las usuras, están obligados a restituir aquello con lo que se han sostenido, o su salario o cualquier otra cosa de otro género que recibieron. Sin embargo, si tuviera otros bienes que no hubieran sido comprados o adquiridos mediante usura, entonces si la dote de la esposa afloró antes que la usura, puede y debe con ella ser sufragado; también en el caso de que el marido no tuviera solvencia para abonar las usuras. No obstante, la servidumbre no debe vivir o ser costeada [de ellas], a no ser que el dueño tenga más que suficiente para sufragar las usuras, salvo que antes lo debiera al sirviente como se ha apuntado respecto de la esposa del amo, que hubiese recibido enteramente las usuras de las que fuera incapaz [de hacerse cargo] de su restitución²⁸⁴.

51 Y debe aplicarse lo mismo a los príncipes que perciben de los usureros recaudaciones o presentes. Sin embargo, cuando de ellos reciben un precio fijado, porque les permiten favorablemente practicar sus usuras en sus tierras, entonces siempre deben o bien restituirlo a los defraudados, si el usurero no fuera solvente, o bien darlo a los pobres.

282 P. J. Olivi, *Quodlibet*, IV, 17.

283 *Familia*: criados, sirvientes.

284 Ramon de Penyafort, *Summa de Poenitentia et Matrimonio*, De Raptoribus, 21, p. 273.

<Sexto>

52 Sexto, hay que saber que si alguien toma por esposa a la hija de un raptor o de un usurero que no tiene nada más que lo que debe devolver, entonces –según algunos– no está obligado a devolver la dote que por ello recibió junto con la hija, si no es encaminado por la ignorancia –no crasa, sino probable– porque creía, por ejemplo, que el suegro no era usurero, o que además de la dote tenía bienes suficientes para pagar²⁸⁵.

53 Pero confiesa que, desde que sabe que la dote aceptada era necesaria para pagar y que otras deudas ya no estaban devueltas, no puede retener tal dote en buena conciencia, si son indudables éstos a quienes inicialmente se les debía, porque, según Dios, ella nunca pudo ser dotada con bienes de otros; si a pesar de todo la esposa no estuviera dispuesta a devolverla, entonces le bastaría quizás que él no compartiera estos bienes.

<Artículo tercero, primer [punto]>

54 En cuanto al tercer [punto] principal, a saber: a quién se debe hacer la restitución, hay que saber primero que al amo o al principal administrador y poseedor del bien o al que se sustrajo o a los legítimos herederos del amo o a los sucesores del primer administrador, y, si son varios los herederos, a cada cual según la proporción de su porción hereditaria. Sin embargo, si el amo no tiene la capacidad y la potestad de gestionar sus bienes, entonces deben ser devueltos a su tutor o procurador o a quien en este caso se haga cargo de gestionar su cuidado. Si, además por una guerra justa o por un justo edicto imperial o eclesiástico, aquél a quien el bien le fue sustraído fuera privado de recuperarlo absolutamente o por un tiempo, entonces puede diferirse también el pago absolutamente o por un tiempo.

55 Si preguntas qué se hace cuando a un obispo ya difunto a quien en su tiempo un bien fue desligado de su administración, o fue prestado por él mismo, considera que, si hizo un testamento legítimo de todos sus bienes muebles encomendados a su administración, entonces debe ser devuelto a los ejecutores de su testamento, o a sus legatarios, si la ejecución del anterior hubiera terminado. O, si esto no estuviera contenido en su testamento o en su legado, hay que devolverlo a su sucesor, porque la gestión de todos gestores

285 Guillermo de Rennes, Glossa. *De usuris*, 12, s.v.

anteriores retorna a su sucesor. Sin duda, los bienes inmobiliarios, según el derecho canónico, deben ser devueltos al sucesor²⁸⁶.

<Segundo [punto]>

56 Segundo, hay que saber que, si el bien fue conseguido por un usurero, de quien consta que todo cuanto posee proviene de usuras, y que íntegramente es necesario para pagar, se le debe devolver, salvo que sus bienes por sentencia fuesen consignados por jueces precedentes a la restitución. Y es igual para cualquiera que según los derechos humanos²⁸⁷ razonablemente establecidos posee un verdadero título de propiedad de sus bienes, aunque de ellos deba tanto o más a otros. En el ladrón o en el raptor y en otros parecidos sucede lo contrario, que no obtienen jurídicamente ningún título de verdadera propiedad sobre los bienes.

57 No obstante, algunos distinguen entre los bienes del usurero que, si un bien obtenido por usura permanece aún en la misma especie y número en casa de quien el usurero lo entregó, no debe ser devuelto al usurero, sino al que fue el dueño, si se le conoce. Pero, si es diferente en número, debe ser devuelto al usurero²⁸⁸. Me adhiero más a la primera sentencia, ya que ése, de quien el usurero obtuvo el bien mediante usura, si lo retomara por su sola propia autoridad, sería castigado hoy como ladrón o raptor. No obstante, si existiera un derecho o una costumbre contraria en la región o reino, entonces no debería ser devuelto al susodicho usurero, sino a aquél de quien la obtuvo, si lo supiera o pudiera saberlo.

<Tercer [punto]>

58 Tercero, hay que saber que inicialmente se han de pagar entre las deudas iguales las más antiguas, a quienes se les debe²⁸⁹; la razón de ello es manifiesta en la primacía de la obligación y de la deuda²⁹⁰. Pero deudas posteriores

286 Decretum, II, 12, 4, 1 (Fr. 714).

287 *Humana iura*: incluye tanto el derecho civil como el consuetudinario. No queda claro si engloba también el canónico.

288 Olivi se opone, en este caso, a la doctrina mayoritaria de los canonistas y concuerda con Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II-II, q. 78, a 3 ad 2.

289 Sería la plasmación del principio “prior tempore, potior iure”: D. 20, 4, 3 (I, 590).

290 *Ex primitate*: en el tratado de...

pueden ser preferidas en el pago²⁹¹, ya sea por razón de una pignoración poseída por el acreedor, ya sea por una necesidad más probable o por la compasión de uno de aquéllos a los que se les debe²⁹², ya sea a causa de una acción privilegiada, como el fisco o la esposa, en cuanto a la dote tienen preferencia a las restantes que no tienen privilegios; también lo que se debe en razón de la tutela o de un depósito se ha de pagar antes que lo que se debe por otras acciones no privilegiadas. Allí donde son iguales los privilegios de las personas y de las acciones, hay que liquidarlos por igual y al mismo tiempo, salvo si se prueba de alguno de ellos que debe ser preferido según la ley del pacto, del contrato escrito o del uso aprobado.

<Artículo cuarto>

59 En cuanto al cuarto [punto] principal, a saber: ¿en qué momento, en qué lugar, y de qué manera se debe restituir?

<Acerca del tiempo de la restitución>

60 Primero hay que saber, en cuanto al tiempo, que las deudas de una mala acción²⁹³, por ejemplo, de un pillaje o de un hurto, se deben pagar tan pronto como sea posible²⁹⁴, salvo que aquél a quien se debe²⁹⁵ otorgue una dilación espontánea, no coaccionada. Pero, en las restantes a pagar, se deben observar las circunstancias de los contratos o de los pactos o de los juramentos de los intervinientes que prefijaron el tiempo. Pues en estos [casos] el deudor no está obligado al instante a desprenderse de todo hasta la extrema necesidad, vendiendo lo que vale cien por diez como en los casos precedentes, porque no hay que presumir que la benevolencia del derecho y de la equidad quiera que se la interprete cruel o menos duramente en los contratos de préstamo o de compra o similares que son ideados para la utilidad del receptor del préstamo o por la común comodidad de cada uno de los contratantes. Sin embargo, de entre ellos, como regla se debe preferir la igual necesidad o condena del acreedor a la igual o menor necesidad o condena del deudor.

291 Es decir, las primeras en ser pagadas.

292 *Alterius eorum quibus debentur*: de uno de aquellos a los que se les debe, de uno de los acreedores.

293 *Maleficio*: algo mal hecho.

294 D. 13, 1, 20 (I, 393).

295 Es decir, al acreedor.

Pues esto formula y exige la razón del beneficio y de la gratitud, que se debe al beneficio y al benefactor. También se formula esto: la equidad por la que es justo que un amo se pueda sustentar de sus bienes y de los debidos primero y antes que otro²⁹⁶.

61 De nuevo hay que saber que, una imposibilidad total de devolver, excusa absolutamente; a menos que tuviera el pleno y firme propósito de devolver, si pudiera, y tan pronto como pudiera²⁹⁷. Y de igual forma, la imposibilidad excusa en cuanto al tiempo.

62 Además hay que saber que cada vez que un bien temporal no pueda ser restituido sin el evidente peligro de daño incomparablemente superior al bien debido, como el peligro de muerte o de escándalo o de pecado mortal o de infamia gravísima, entonces es igual como si al deudor no le fuera posible la restitución. Y por eso, si alguien, por una acusación o testimonio falsos hiciere perder a alguien un terreno o mil marcos y no tiene bienes con los que resarcir, ni puede por una testificación opuesta devolvérselos, sin que sufra un directo peligro de muerte o sin que se derive un grave escándalo de algunos o de varios, no peca mortalmente, si no lo hace; solamente debe afligirse plenamente de lo cometido, y también de no tener patrimonio idóneo para restituirlo²⁹⁸.

63 Y lo mismo sucede con aquél que no puede restituir todos los bienes sin el peligro considerable de la prostitución de sus hijas o del facineroso vagabundeo de los hijos, habiendo sopesado minuciosamente todas las circunstancias de su condescendencia. Pues entonces, con el juicio y la moderación de un hombre sabio, puede retener algo con sufrimiento en el alma.

<Del hijo adulterino>

64 También sucede lo mismo en cuanto a la mujer, cuyo hijo adulterino es alimentado con los bienes del marido y [los] hereda, a quien se le debe aconsejar que de ningún modo lo revele a su marido²⁹⁹: más bien prohibírselo, por cuatro razones.

296 S. Piron, en P. J. Olivi, *Traité des contrats*, p. 295, indica que la estructura de este párrafo proviene de P. J. Olivi, *Lectura in quantum librum Sententiarum*, d. 16, art. 20.

297 Decretum, II, 14, 6, 1 (Fr. 742-743).

298 Ramon de Penyafort, *Summa de Poenitentia et Matrimonio*, De raptor. 23, p. 279.

299 Parte de X, 5, 38, 9 (Fr. 886).

65 La primera procede del peligro del escándalo del marido y de sus amigos a quienes lo revelaran. Pues no sólo estarían alterados en sí mismos, sino que por ello al instante no podrían tener con ella la paz y la amistad y la concordia social. La segunda procede de su misma difamación. Pues la esposa, que antes tenía buena fama, por ello se despojaría de la buena fama y se difamaría seriamente. La tercera procede del peligro de muerte de la esposa y de su prole espuria. Pues probablemente podría temer ser asesinada por su marido o por alguien próximo a él o por un amigo y el mismo peligro recaería en el adúltero. La cuarta es que ni el esposo, ni el hijo ni el juez público están obligados a creer lo que la mujer revele, salvo que pruebe lo dicho por señales infalibles, o por pruebas sañudas o por testigos idóneos y no puede desheredar a tal hijo sólo por lo proferido³⁰⁰.

66 Se aporta también entre ellas una quinta razón: que el marido sería damnificado mucho más que alimentando y haciendo heredero al hijo, no al suyo, [sino] al que considera suyo y por lo que cree que es suyo. Es claro que una tal mutua estimación, a saber, de paternidad y de filiación, es la mayor y la más cercana causa de unión y de amistad o de complacencia o regocijo del padre hacia el hijo y en el hijo y viceversa, que la sola verdad de la generación corporal sin tal estimación. Efectivamente, suprimida totalmente tal estimación, el padre, por todas estas cosas, se comportaría frente a su propio hijo como un extraño y viceversa.

67 Supónganse, pues, dos hombres, uno de los cuales cree firmemente y es reputado como padre del aludido hijo, y no lo es; el otro, ni lo cree ni es reputado, y sin embargo, lo es. Uno se pregunta cuál de estos dos tiene más gracia o alegría y derecho y atribuciones sobre el susodicho hijo, e indudablemente se falla que sin comparación el putativo tiene más que el verdadero. Pues el hijo, incluso según Dios, no está obligado a obedecer ni a exhibir la reverencia filial al verdadero, sino al putativo. Ni el verdadero padre está obligado a amarle como hijo ni a tenerlo como hijo, aunque el putativo lo está.

68 Además es muy ignominioso para este hombre que le revelaran a él o a otro que su mujer concibió su prole adulterinamente. Por ello, es mucho más honroso, sugestivo y glorioso para el hombre, que esto se oculte totalmente, incluso para él. Ve, pues, cuánto bien suprimiría la esposa que revelara su propia trasgresión³⁰¹ al padre putativo, seguramente casi tanto como si se desposeyera del hijo verdadero y tenido por verdadero hijo. Sin embargo, si

300 Véase P. J. Olivi, *Quodlibet*, IV, 20.

301 *Crimen*: infracción, delito.

en casa del marido y en casa de otros hubiera una grave sospecha contrastada y una fuerte ocasión de sospechar de ello, y además por ciertas y suficientes causas puede y debe vehemente y muy probablemente creerse que ninguno de los tres peligros mencionados aquí proseguiría o se acrecentaría, antes bien disminuiría, y con ello a su vez se presume que el hijo voluntariamente cedería los bienes al marido, entonces solamente debería o podría revelarse, pero estas [tres causas] apenas concurren y rarísimamente hay que presumir que concurren. Con todo, la esposa, salvado el derecho humano³⁰² y sin su infamia, puede y debe de su dote y de sus restantes bienes indemnizar a su marido y a su prole legítima.

69 Pero si se inquiere, dado que tal hijo por las palabras de la madre creyera que era un hijo espurio, si está obligado a reponer a los demás hijos o herederos del marido los bienes que obtuvo del marido de la madre, hay que decir que, si lo cree sin la menor duda y tiene motivo para creerlo, está obligado según Dios, no según el derecho humano. No obstante, si no tiene motivo y causa suficiente para creerlo, entonces no está obligado desde el momento que se aclara por sí o por otro, que no hay razón suficiente de creerlo, por ejemplo, porque la madre ama más a la otra prole de su marido, o porque se presume que le odia a él o a su esposa, o porque es necia y de pocas entendederas, y no consta que fuera o hubiera sido concebido ciertamente de su esposo o de un adúltero; pues esto no siempre es cierto con cualquier adúltero.

<Del tiempo y lugar de la restitución>

70 También en cuanto al tiempo de la restitución, hay que saber que, al considerar cuánto se debe devolver o cuánta usura hubo en un préstamo, hay que recurrir siempre a la fecha³⁰³ en que se hizo el préstamo usurario, conforme se refiere al término de pago por el que fue hecho, como por ejemplo: “Te entregué un modio de trigo en Pascua, pagadero al precio que valdrá en Pentecostés o que crea que en el momento de la entrega probablemente pueda valer en Pentecostés; entonces debo devolver todo lo recibido como sobreprecio usurario, ni más ni menos, y esto o valdría más de lo recibido o valdría menos en Pentecostés”.

71 Segundo, en cuanto al lugar, hay que saber que, si aquél a quien hay

302 Cabe remarcar que Olivi habla aquí de “iure humano”, salvando el civil y el canónico, aunque pensando especialmente en el segundo.

303 *Tempus*: el momento en que se hizo.

que devolver se encuentra tan lejos que el que devuelve gastaría incomparablemente más que lo que vale el bien a devolver, o si probablemente teme el riesgo, a saber, que el bien finalmente no llegue al que se lo debe³⁰⁴, entonces no es conveniente enviárselo, principalmente si el bien a devolver es de poco precio y principalmente si fue obtenido por una vía lícita o aceptada y si el deudor no fue culpable de la mora de pago³⁰⁵.

72 Pues en este caso lo seguro sería depositar el bien sellado por él en casa de otro en algún lugar protegido, para devolvérselo si regresara, o si se presentara la oportunidad pertinente de enviárselo. Ello es tanto más seguro por cuanto alguien, por ello³⁰⁶, en su interior, sin dolo, se hace más responsable de tener el firme e inaplazable propósito de devolverlo, de tal manera que, por cuanto de él dependa, de ningún modo haya mora en la restitución. Pues si muy probablemente se cree que en adelante no tenga la intención de devolverlo, ni la oportunidad de enviarlo o que carezca [de ella] para devolvérselo, puede darse por su salvación³⁰⁷ y no tema que, si regresare, pueda reclamárselo y recuperarlo en el juzgado.

73 Pues quien está obligado a hacer tantos gastos para este envío, está limitado por el juicio del hombre sabio y prudente, pensando debidamente la proporción del valor del bien enviado, la cantidad de gastos y los peligros probables. Y en este juicio siempre se debe preferir la incomodidad o la pena del acreedor, porque se le difiere el pago de su bien que estaba a punto de conseguir en sus gastos. No obstante, según el derecho común o por un pacto privado, si no estuviera obligado a devolverte el bien o el censo más que en tal población o región, entonces no estoy obligado a enviártelo más lejos a mis expensas.

74 Pero si se cuestionara, ¿acaso las deudas y las multas inciertas en cuanto a las personas o a sus herederos, no en cuanto a los lugares o a los bienes de donde fueron tomados u obtenidos de otra manera, deben transferirse a los pobres, a las iglesias o a los monasterios o bien a las restantes causas pías en estos únicos lugares? Hay que responder que, si han sido obtenidos de la comunidad de aquel lugar, entonces de alguna manera se conoce la persona, porque tal comunidad actúa en su lugar como una persona cierta. Pero si incumbía a cada cual singularmente, así como a todos o a la mayor parte del lugar que hayan sido damnificados, entonces debe devolverse a la comunidad,

304 *Ad illum cui debetur*: al deudor.

305 *Mora rendendi*: retraso de devolución.

306 *Ex hoc*: por esta manera de hacer.

307 *Salute*: salud, pero podría ser salvación, quizá con más sentido.

que forma el todo o la mayor parte. Pero si incumbiera a cada uno, al restituirlo a la comunidad, se presume que casi nada o poco les aprovecha a ellos o a sus herederos, aunque sea conveniente que sea dado para causas pías en aquel lugar por su salvación, sin embargo, no es preciso, cuando igualmente pueda darse bien la salvación en otro lugar, mejor darlo a [ese] otro lugar, si dado en ese lugar aprovecha más a sus almas.

<Del modo de restituir>

75 Tercero, en cuanto al modo de restituir, hay que saber primero que toda deuda que libremente se perdone o se confiera por el acreedor, se tendrá por restituida o pagada. Pues tales indulgencias son algunas veces casi obligadas o de mala gana; por ejemplo, si por miedo o vergüenza o porque desespere del pago o porque se espera de aquél al que se le indulta que le preste algún préstamo simple o usurario. Por eso, a fin de que el deudor esté plenamente seguro de tales remisiones ante Dios, debe así pagar la deuda, cuanto hubiera de su parte, o disponerse de tal manera que conste su firme propósito de devolverla, si el acreedor no quisiera devolverle la de la libre y gratuita remisión o donación de la deuda hecha por aquel a quien se le debía.

76 Pero, ya que habitualmente no son plenamente gratuitas las remisiones que suelen ser hechas a los usurarios o bien a los señores de las tierras por súbditos a quienes deben mucho, o bien a otros poderosos a quienes los acreedores temen, si a su reclamación no les pagan sus deudas, por este motivo en tales casos y otros parecidos, más fuertemente debe exigirse que toda la deuda o fianza equivalente, sea primeramente entregada a aquél a quien se debe. Y, si después de tenerla en plena posesión, se la pide y es otorgada, y por tal forma de pedir no pueda ser capaz de presumirse nada en contra de la donación gratuita, entonces podrá ser retenida con toda seguridad; de otra manera, no; salvo que conste por algunas indicaciones suficientes la plena gratuidad de la dación o remisión.

77 Segundo, hay que saber que, cuando una deuda, enterado el señor³⁰⁸, no puede devolverse, sin riesgo de muerte, de infamia o de escándalo, entonces basta que se la devuelva a sus espaldas, o de tal manera que ignore al deudor y la causa por la que se debe; por ejemplo, que el deudor u otro se lo devuelva diciendo que cierto deudor suyo se lo devuelve³⁰⁹.

308 Es decir, el acreedor.

309 Ramon de Penyafort, *Summa de Poenitentia et Matrimonio*, p. 253.

78 Pero, ¿acaso bastará si lo devuelve no en forma de deuda sino casi como de regalo? Hay que decir que, si los mencionados peligros no pueden ser evitados de otra forma, basta; de tal manera que, por la forma generosa de dar, no se intente conseguir ningún favor dolosamente, mas bien, si pudiera [hacerlo] de otra manera, elegiría devolvérsela mediante la liquidación; cualquier otra manera no basta.

<Cuestión doble sobre los contratos usurarios>

79 Puesto que, en lo anterior, a veces se alude a que en una sola intención usuraria se ensamblan el pecado de usura y el deber de restituir, aunque la forma del contrato fuera de por sí lícita y carente de vicio usurario, por eso, para una tal evidencia más plena se pregunta si esto es así y, si al revés, la forma del contrato sería usuraria como cuando alguien aporta al mercader cien marcos, con pacto y escritura, que devolverá la mitad o dos tercios del lucro sin ningún riesgo para el capital; sin embargo, tiene en sí el propósito firme de que, comerciando debidamente, cualquier cosa del capital la perdería él y no la pierde el mercader. ¿Acaso ese tal es usurero y tiene la obligación de devolver lo que por ello hubiera obtenido?

<Argumentos de la primera cuestión>

80 Pues se prueba, en primer lugar, con ayuda de casos parecidos, que el primero no está obligado a devolver, pues el que intenta despojar o robar un bien ajeno, que realmente es suyo, aunque él mismo lo ignore, no está obligado de restituirlo como pillaje, desde el instante en que se cerciora de que es suyo. También el que pega a un no clérigo, que sin embargo cree que lo es, no está excomulgado³¹⁰. También el que intenta matar al rey, cuando mata a alguien, enemigo o ciudadano suyo, no es castigado por tal acción como crimen de lesa majestad.

81 En segundo lugar se prueba por la especie del mismo contrato. Un acto moral, en efecto, se dice que recibe la especie de su objeto próximo más bien que de uno remoto, como es claro en el homicidio, en el hurto y en la embriaguez que en la diversidad de sus objetos próximos reúnen entre sí la diversidad específica. Pues si la forma del contrato por razón del objeto próximo sobre el que carga no es usuraria, antes bien lícita y justa, entonces no adquirirá

³¹⁰ X, 5, 39, 4 (Fr. 890).

la especie de acto usurario de su objeto final y remoto, que le da la intención final³¹¹.

<Argumentos de la segunda cuestión>

82 Pues se prueba que el segundo está obligado a restituir el lucro como usurario. En primer lugar, por uno parecido, porque si alguien por la palabra y el hecho emitidos da y entrega a otro su casa, aunque en su interior no pretenda esto, sin embargo, habrá sido dada y no podrá revocarla. Y lo mismo sucede con el que profesa algún estado regular, o con el que jura falazmente algún pacto o promesa.

83 En segundo lugar, se prueba por la naturaleza del contrato, porque un comerciante que, bajo tal forma, recibe cien marcos, en realidad comercia con ellos como si fueran suyos, porque por la forma del contrato siempre los arrastra a su peligro; luego todo lo que de ellos se obtenga, se obtiene como si fueran de los suyos; así pues, es suyo todo el riesgo del contrato de derecho y de sucesivo comercio.

<Respuesta a la primera cuestión>

84 Hay que replicar a la primera cuestión que, así como la sola intención y voluntad de hacer usuras produce en el corazón el pecado de la usura, así también la intención usuraria asociada a la acción exterior hace que la acción extrínseca sea usuraria; lo que aparece más claro al que considera la materia de las usuras, a saber, un préstamo gratuito expreso o interpretable; porque, al darse como se trasmite con el propósito de dar, consigue el verdadero carácter de donación y pierde el carácter de préstamo gratuito y consigue el carácter de préstamo usurario, del mismo modo que, si se presta con la esperanza e intención de lucro, pierde su carácter de préstamo gratuito y surge el carácter de préstamo usurario. De ello queda claro que el lucro recibido de una intención tal es usurario y hay que restituirlo.

85 Así pues, cuando en un contrato de venta o de permuta o de sociedad, de por sí lícito, se entremezcla algún carácter de préstamo oculto o expreso, por el que un tal prestamista intenta el lucro de las usuras, y lo obtiene, entonces en el susodicho contrato hay realmente dos contratos, a saber: uno de permuta o sociedad y, otro, realmente usurario. Pues, aunque en el primero

311 Véase P. J. Olivi, *Quaestiones*, t. 3, q. 91, (ed. Jansen), p. 216.

no haya ningún vicio de usura, no por ello se deduce que no lo haya en el segundo, anexo a él y por eso el contrato es y se dice usurario, no en razón del primero, sino del segundo.

<A los argumentos de la primera cuestión>

86 Al primero, pues, hay que replicar contrariamente que aquéllos no son semejantes a este caso, porque el ladrón o el raptor del propio bien no adquiere ni pierde el derecho de propiedad de su bien por su acto de hurto; y, por eso, aunque por la fuerza de ese hurto no sea suyo ni justamente deba ser retenido, sin embargo, es suyo por el derecho de propiedad que primeramente tenía sobre él. Pues, en el caso propuesto no es así, porque el lucro proveniente de la intención usuraria del préstamo entregado no es ni era del prestamista por otra causa; antes bien, sólo llegó a su mano por un préstamo derivado de esta intención pervertida.

87 Pues entonces esto sería semejante a ese [caso propuesto], si no existiera ninguna razón de préstamo, y al creer que allí la había, intentara y creyera conseguir de ello un lucro usurario, aunque según el asunto no se lucrara, salvo del lucro justo. También sería similar si, existiendo allí alguna razón de préstamo, no consiguiera ningún lucro de ello, sino sólo de otro contrato lícito anexo, aunque él creyera e intentara conseguir ese lucro por la susodicha razón del préstamo.

88 Pues el de la excomunión es claro, porque la sentencia es lata para los que golpean a un clérigo, y de ningún modo es lata para los que golpean a un no clérigo, por mucho que crean que sea clérigo. También es evidente el del crimen de lesa majestad, porque el juicio del juzgado no castiga una intención a él ocultada, antes bien castiga el hecho extrínseco y la intención a él asociada, según se note por ciertos signos externos.

89 Hay que replicar al segundo que la especie del vicio a veces es tomada del objeto próximo asumido absolutamente, como cuando alguien hace un hurto o un homicidio por una intención compasiva o a causa de algún fin bueno. Pero a veces toma la especie del mismo, no de sí, tomado y querido absolutamente, sino sólo de sí ordenado y relacionado, como quien hace una obra buena o indiferente en su género por un fin malo, por ejemplo, por vanagloria o por avaricia, como quien se abstiene de vino únicamente por avaricia, o recibe las órdenes sagradas sólo por un beneficio o lucro temporal. Y así existe en el caso propuesto, porque la transmisión del préstamo

recibe el carácter del vicio del mismo préstamo como dispuesto a un lucro indebido³¹².

<Respuesta a la segunda cuestión>

90 A la segunda cuestión se debe replicar que, aunque el aportador de capital bajo la susodicha forma peca mortalmente, sin embargo, se dice que no está obligado a restituir el conveniente lucro percibido. Sin embargo, está obligado a tomar precaución de que su muerte repentina o de que por una retirada su mercader no sea damnificado por un pacto o una escritura anteriormente confeccionada.

91 Pues, primero, a saber: es bastante evidente que peca mortalmente, porque entonces se difama a sí mismo con un crimen de usura ante el comerciante y todos los que conocen aquel hecho, y por eso mismo les da ocasión de escándalo o un paradigma de escandalizar contra esto del Apóstol: *absteneos de toda especie de mal*³¹³; porque entonces hace la obra del género criminal, al menos en cuanto a lo que le expone al peligro de perder o restituir el mismo capital; como exponer a alguien al peligro de muerte o del abismo³¹⁴, intentando preservarle de la muerte misma y del infierno, sin embargo, peca gravemente, aquí y en el caso propuesto.

92 Pues, segundo, a saber: que no está obligado a restituir el conveniente lucro percibido se prueba porque los actos morales aglutinan toda la razón de su moralidad del acto de voluntad que los causa. Por eso, si el mismo acto fuera realizado por un animal o por un demente o por cualquiera que no tuviera uso de razón, nada absolutamente tendría de valor moral. Así pues, como la entrega exterior de los cien marcos susodichos depende de una voluntad contraria a la forma exterior del contrato, porque quiere firmemente que ese capital corra a sus expensas y a sus ganancias en los actos mercantiles, aunque exprese por precaución lo contrario en la forma exterior del contrato, a saber, a fin de que este mercader ficticia e indebidamente no pierda el susodicho capital, por eso la entrega exterior como procedente de una voluntad tal está realmente segregada del vicio de la usura, y el capital así entregado corre realmente a cuenta del aportador y por eso realmente corre como suyo.

312 P. J. Olivi, *Quaestiones de virtutibus*, q. 6, p. 277.

313 Act. 15, 28.

314 Es decir, del infierno.

<A los argumentos de la segunda cuestión>

93 Al primero, por el contrario, hay que replicar que no es similar porque en aquella donación de la casa, nada se hace por lo que se pueda presumir exteriormente que no intentaba darla. Pues, en el caso propuesto, abiertamente aparece que tanto el aportador como el mercader quieren que el capital entregado sea siempre capital del aportador. Pues la forma exterior de entregar contiene aparentemente en sí dos contrarios, de los que uno no es el aportado en forma de préstamo, más bien como capital del aportador, otro es que el capital no corra a riesgo del aportador, en el que más bien tiene forma de préstamo que de capital; porque la voluntad del aportador aquí se da a conocer de alguna manera, y por eso es lo contrario en este caso y en el otro.

94 Pues al [argumento] de la profesión o del juramento, hay que replicar que en la profesión y en el juramento hay dos [puntos], a saber: la misma profesión y el juramento, y, la subsiguiente obligación de cumplir lo que se votó y lo que se juró. Así pues, aunque el que jura o el que promete fraudulentamente no intenta obligarse, sin embargo, de ninguna manera puede decirse que pretende hacer un acto de voto o de juramento. Y puesto que en los votos y los juramentos hechos a otro hombre o a una corporación, alguien se obliga por el derecho divino, por más que él mismo no lo pretenda, por eso mismo es lo contrario de éstos y del caso susodicho.

95 Entonces el segundo se evidencia de lo anteriormente dicho, porque aunque según la forma exterior del contrato, [los cien marcos] parecen correr a riesgo del mercader, sin embargo, en cuanto a la voluntad e intención del aportador corren a riesgo del aportador.

<Última nota>

96 De nuevo, en cuanto a las susodichas reglas de las restituciones, hay que saber que a nadie que se le dé de una causa indigna algo que no pueda ser retenido lícitamente por aquél a quien se da, no debe ser devuelto al donante, si su injuria se da a conocer al que se la dio, porque su injuria lo transmuta y muestra indigno e incompetente para aquello por lo que un bien así entregado debe ser restituido. Por ejemplo, lo que ha sido aceptado por simonía de un simoníaco no se le debe devolver, sino a los pobres o a su superior o a los servicios de iglesia a la que pertenecía.

97 Y lo mismo del rico que recibe bienes eclesiásticos de un prelado que los

da con una sola intención carnal, a saber: que se enriquezca³¹⁵. Y lo mismo del que da algo a alguien para que aporte un falso testimonio o lleve una injusta defensa o una causa a su favor o haga por él un duelo o una justa³¹⁶ o una guerra indigna. Pues nada de esto o parecido se puede retener lícitamente, salvo que se retenga por otra causa, por ejemplo, para satisfacer su propia pobreza, y esto con licencia de su propio confesor. Y sin embargo, [el bien] no debe ser devuelto al donante, porque entonces le dio lo que le pudo dar, y porque su injuria merece y exige que no se lo devuelva.

98 Esto basta hasta el presente en cuanto a los asuntos de las usuras y las restituciones.

315 Ramon de Penyafort, *Summa de Poenitentia et Matrimonio*, De raptor. 8, pp. 245-246.

316 *Iocum*: torneo, liza, combate.

PROGRAMA HISTORIA DEL DERECHO
PUBLICACIONES
ISSN: 2255-5137

1. Luis Grau, *Orígenes del constitucionalismo americano. Corpus documental bilingüe/ Selected Documents Illustrative of the American Constitutionalism. Bilingual edition*, 3 vols., Madrid 2009, 653+671+607 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/5669>
2. Luis Grau, *Nosotros el pueblo de los Estados Unidos. La Constitución de los Estados Unidos y sus enmiendas. 1787-1992. Edición bilingüe / We the People of the United States. The U.S. Constitution and its Amendments. 1787-1992. Bilingual edition*, Madrid 2010, 338 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/8517>
3. Carlos Petit, *Fiesta y contrato. Negocios taurinos en protocolos sevillanos (1777-1847)*, Madrid 2011, 182 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/10145>
4. Pablo Mijangos y González, *El nuevo pasado jurídico mexicano. Una revisión de la historiografía jurídica mexicana durante los últimos 20 años*, Madrid 2011, 110 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/10488>
5. Luis Grau, *El constitucionalismo americano. Materiales para un curso de historia de las constituciones*, Madrid 2011, xxii+282 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/11865>
6. Víctor Tau Anzoátegui, *El taller del jurista. Sobre la Colección Documental de Benito de la Mata Linares, oidor, regente y consejero de Indias*, Madrid 2011, 175 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/12735>
7. Ramon Llull, *Arte de Derecho*, estudio preliminar de Rafael Ramis Barceló, traducción y notas de Pedro Ramis Serra y Rafael Ramis Barceló, Madrid 2011, 178 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/12762>
8. Consuelo Carrasco García, *¿Legado de deuda? A vueltas con la Pandectística*, Madrid 2011, 158 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/12823>
9. Pio Caroni, *Escritos sobre la codificación*, traducción de Adela Mora Cañada y Manuel Martínez Neira, Madrid 2012, xxvi + 374 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/13028>
10. Esteban Conde Naranjo (ed.), *Vidas por el Derecho*, Madrid 2012, 569 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/13565>
11. Pierangelo Schiera, *El constitucionalismo como discurso político*, Madrid 2012, 144 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/13962>

12. Rafael Ramis Barceló, *Derecho natural, historia y razones para actuar. La contribución de Alasdair MacIntyre al pensamiento jurídico*, Madrid 2012, 480 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/13983>
13. Paola Miceli, *Derecho consuetudinario y memoria. Práctica jurídica y costumbre en Castilla y León (siglos XI-XIV)*, Madrid 2012, 298 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/14294>
14. Ricardo Marcelo Fonseca, *Introducción teórica a la historia del derecho*, prefacio de Paolo Cappellini, Madrid 2012, 168 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/14913>
15. Alessandra Giuliani, *Derecho dominical y tanteo comunal en la Castilla moderna*, Madrid 2012, 134 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/15436>
16. Luis Grau, *An American Constitutional History Course for Non-American Students*, Madrid 2012, xx + 318 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/16023>
17. Antonio Ruiz Ballón, *Pedro Gómez de la Serna (1806-1871). Apuntes para una biografía jurídica*, Madrid 2013, 353 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/16392>
18. Tamara El Khoury, *Constitución mixta y modernización en Libano*, prólogo de Maurizio Fioravanti, Madrid 2013, 377 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/16543>
19. María Paz Alonso Romero / Carlos Garriga Acosta, *El régimen jurídico de la abogacía en Castilla (siglos XIII-XVIII)*, Madrid 2013, 337 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/16884>
20. Pio Caroni, *Lecciones de historia de la codificación*, traducción de Adela Mora Cañada y Manuel Martínez Neira, Madrid 2013, 213 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/17310>
21. Julián Gómez de Maya, *Culebras de cascabel. Restricciones penales de la libertad ambulatoria en el derecho codificado español*, Madrid 2013, 821 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/17322>
22. François Hotman, *Antitriboniano, o discurso sobre el estudio de las leyes*, estudio preliminar de Manuel Martínez Neira, traducción de Adela Mora Cañada, Madrid 2013, 211 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/17855>
23. Jesús Vallejo, *Maneras y motivos en Historia del Derecho*, Madrid 2014, 184 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/18090>
24. María José María e Izquierdo, *Los proyectos recopiladores castellanos del siglo XVI en los códigos del Monasterio de El Escorial*, Madrid 2014, 248 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/18295>

25. Regina Polo Martín, *Centralización, descentralización y autonomía en la España constitucional. Su gestación y evolución conceptual entre 1808 y 1936*, Madrid 2014, 393 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/18340>
26. Massimo Meccarelli/Paolo Palchetti/Carlo Sotis (eds.), *Il lato oscuro dei Diritti umani: esigenze emancipatorie e logiche di dominio nella tutela giuridica dell'individuo*, Madrid 2014, 390 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/18380>
27. María López de Ramón, *La construcción histórica de la libertad de prensa: Ley de policía de imprenta de 1883*, Madrid 2014, 143 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/19296>
28. José María Coma Fort, *Codex Theodosianus: historia de un texto*, Madrid 2014, 536 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/19297>
29. Jorge Alberto Núñez, *Fernando Cadalso y la reforma penitenciaria en España (1883-1939)*, Madrid 2014, 487 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/19662>
30. Carlos Petit, *Discurso sobre el discurso. Oralidad y escritura en la cultura jurídica de la España liberal*, Madrid 2014, 185 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/19670>
31. Jean-Étienne-Marie Portalis, *Discurso preliminar sobre el proyecto de Código civil*, Madrid 2014, 53 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/19797>
32. Cesare Beccaria, *Tratado de los delitos y de las penas*, Madrid 2015, 87 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/20199>
33. Massimo Meccarelli y Paolo Palchetti (eds.), *Derecho en movimiento: personas, derechos y derecho en la dinámica global*, Madrid 2015, 256 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/20251>
34. Alessandro Somma, *Introducción al derecho comparado*, traducción de Esteban Conde Naranjo, Madrid 2015, 193 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/20259>
35. A. F. J. Thibaut, *Sobre la necesidad de un derecho civil general para Alemania*, Madrid 2015, 42 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/21166>
36. J.-J.-R. de Cambacérès, *Discursos sobre el Código civil*, Madrid 2015, 61 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/21254>
37. Ramon Llull, *Arte breve de la invención del derecho*, estudio preliminar de Rafael Ramis Barceló, traducción de Pedro Ramis Serra y Rafael Ramis Barceló, Madrid 2015, 233 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/21406>

38. F. C. von Savigny, *De la vocación de nuestra época para la legislación y la ciencia del Derecho*, Madrid 2015, 130 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/21520>
39. Joaquín Marín y Mendoza, *Historia del derecho natural y de gentes*, Madrid 2015, 40 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/22079>
40. Rafael Ramis Barceló, *Petrus Ramus y el Derecho. Los juristas ramistas del siglo XVI*, Madrid 2016, 250 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/22197>
41. Emanuele Conte, *La fuerza del texto. Casuística y categorías del derecho medieval*, edición de Marta Madero, Madrid 2016, 194 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/22261>
42. *Constituciones españolas: 1808-1978*, edición de Javier Carlos Díaz Rico, Madrid 2016, 259 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/22905>
43. Giacomo Demarchi, *Provincia y Territorio en la Constituyente española de 1931. Las raíces europeas del Estado integral*, Madrid 2016, 362 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/22906>
44. Miguel Ángel Ladero Quesada / César Olivera Serrano (dirs.), *Documentos sobre Enrique IV de Castilla y su tiempo*, Madrid 2016, xx + 1446 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/23015>
45. Gustavo César Machado Cabral / Francesco Di Chiara / Óscar Hernández Santiago / Belinda Rodríguez Arrocha, *El derecho penal en la edad moderna: Nuevas aproximaciones a la doctrina y a la práctica judicial*, Madrid 2016, 217 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/23021>
46. Lope de Deza, *Juicio de las leyes civiles*, estudio preliminar de Víctor Tau Anzoátegui, edición de María José María e Izquierdo, Madrid 2016, 136 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/23228>
47. Henrik Brenkman, *Historia de las Pandectas*, estudio preliminar, traducción y notas de Juan Lorenzo, Madrid 2016, 426 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/23317>
48. Massimo Meccarelli (a cura di), *Diversità e discorso giuridico. Temi per un dialogo interdisciplinare su diritti e giustizia in tempo di transizione*, Madrid 2016, 287 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/23792>
49. Beatrice Pasciuta, *El diablo en el Paraíso. Derecho, teología y literatura en el Processus Satane (s. XIV)*, Madrid 2017, 264 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/24439>
50. Maximiliano Hernández Marcos, *Tras la luz de la ley: legislación y justicia en Prusia a finales del siglo XVIII. Un modelo de Ilustración jurídica*, Madrid 2017, 184 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/24488>

51. Eleonora Dell'Elicine / Paola Miceli / Alejandro Morin (Comp.), *Artificios pasados. Nociones del derecho medieval*, Madrid 2017, 307 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/24514>
52. Eva Elizabeth Martínez Chavéz, *Redes en el exilio. Francisco Ayala y el Fondo de Cultura Económica*, Madrid 2017, 145 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/24715>
53. Pierre de Jean Olivi, *Tratado de los contratos*, estudio preliminar de Rafael Ramis Barceló, traducción de Pedro Ramis Serra y Rafael Ramis Barceló, Madrid 2017, 171 pp.
<http://hdl.handle.net/10016/25200>